brown book

ALLGEMEINE
GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

MIT

BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER RELIGIONEN.

VON

DR. PAUL DEUSSEN

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KIEL.

ERSTER BAND, ZWEITE ABTEILUNG:

DIE PHILOSOPHIE DER UPANISHAD'S.

DRITTE AUFLAGE



LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

1919.

VORWORT

Die vorliegende Arbeit, welche die zweite Abteilung unserer „Allgemeinen Geschichte der Philosophie", aber auch ein für sich abgeschlossenes Ganze bildet, behandelt die Philosophie der Upanishad's und damit den Kulminationspunkt der Indischen Weltanschauung, welcher schon in vedischer, vorbuddhistischer Zeit erreicht und an philosophischer Bedeutung durch keine der nachfolgenden Erscheinungen bis auf die Gegenwart hin übertroffen worden ist, weder durch das Sâṅkhyasystem, dessen allmähliche Entstehung aus den Upanishadgedanken durch Überhandnehmen der realistischen Tendenzen wir in Kapitel X (unten S. 216 bis 230) verfolgt haben, noch durch den Buddhismus, der, bei aller Selbständigkeit des Auftretens, doch in den wesentlichsten Punkten von den Lehren der Upanishad's abhängig ist, wie denn z. B. sein tiefster Grundgedanke (*Nirvâṇam*, d. h. Aufhebung des Leidens, durch Aufhebung der *Tṛishṇâ*) sich schon mit andern Worten (Einswerden mit *Brahman* durch Aufhebung des *Kâma*) in der unten, S. 313, mitgeteilten Stelle Bṛih. 4,4,6 ausgesprochen findet.[1]

Die Vedântagedanken sind somit für Indien die eigentliche geistige Lebensluft, welche alle Erzeugnisse der spätern Literatur durchweht, geworden und geblieben, und noch

heute sind die Upanishad's für jeden brahmanischen Inder dasselbe, was für den Christen das Neue Testament ist.

Eine Erscheinung von dieser Bedeutung verdiente und erforderte eine eingehendere Behandlung, als sie bisher zu finden war, und wir hoffen, dafs es uns gelungen ist, den Nebel zu heben, der bisher über dieser Region lagerte, und da, wo manche nur ein Durcheinanderfluten widerspruchsvoller Konzeptionen erblickten, Ordnung, Zusammenhang und, wenn nicht ein einheitliches System, so doch eine einheitliche historische Entwicklung zu erkennen, bestehend in einem ursprünglichen, schroffen und kühnen Idealismus, welcher dann im weitern Verlaufe durch eine zweifache Akkommodation, einerseits an die überkommenen Traditionen, anderseits an die uns allen von Natur an eigene empirische Anschauungsweise, sich stufenweise zu dem fortentwickelt hat, was wir, im Anschlufs an okzidentalische Vorstellungen, wenn auch nicht überall genau in dem Sinne derselben, Pantheismus, Kosmogonismus, Theismus, Atheismus (Sâñkhyam) und Deismus (Yoga) genannt haben. Zur ersten Orientierung über diese Verhältnisse mag das schon durch seine paradoxe Überschrift die Aufmerksamkeit auf sich lenkende und zum Widerspruch reizende Kapitel IX: „Die Nichtrealität der Welt" (S. 204—215), wie auch der am Schlusse des Werkes (S. 354 fg.) zu findende Rückblick dienen.

Das Merkwürdige und auf den ersten Blick Verwirrende bei dieser ganzen Entwicklung besteht darin, dafs jener ursprüngliche Idealismus durch die aus ihm entsprungenen pantheistischen und theistischen Fortbildungen nicht beseitigt wird, sondern als unaufgehobenes Moment fortbesteht und überall, hier mehr, dort weniger deutlich, hindurchleuchtet, bis er endlich vom Sâñkhyasysteme ganz verlassen, hingegen vom Vedântasysteme als die allein ganz ernst zu nehmende „höhere Wissenschaft" *(parâ vidyâ)* proklamiert wird, welcher gegenüber alle jene realistischen Fortbildungen

mitsamt Weltschöpfung und Seelenwanderung als die „niedere Wissenschaft“ *(aparâ vidyâ)* erscheinen und aus einer Akkommodation der Schriftoffenbarung an die Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens erklärt werden. Diese von den spätern Vedântatheologen vertretene Akkommodationstheorie ist nicht ganz ohne Grund und nur dahin zu berichtigen, dafs jene Anpassung an das empirische (auf räumliche, zeitliche und kausale Zusammenhänge gerichtete) Erkenntnisvermögen nicht eine absichtliche und bewufste, sondern eine unbewufste gewesen ist. In dieser Form wird der Akkommodationsgedanke zu einem Schlüssel, welcher geeignet ist, nicht nur die Entwicklung der Upanishadlehre, sondern auch viele analoge Erscheinungen der abendländischen Philosophie innerlich zu erschliefsen. Denn eine Einkleidung metaphysischer Intuitionen in empirische Erkenntnisformen ist nicht nur in Indien, sondern auch in Europa von jeher geübt und auch dadurch nicht um ihr Ansehen gebracht worden, dafs Kant das Unberechtigte des ganzen Verfahrens aufdeckte, wie wir dies in den spätern Teilen unseres Werkes näher nachzuweisen hoffen.

Kiel, im April 1899.

P. D.

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE.

Auch bei der vorliegenden zweiten Abteilung ist die wider Erwarten schnell erforderlich gewordene zweite Auflage in allem Wesentlichen ein unveränderter Abdruck der ersten, da seit deren Erscheinen nichts hervorgetreten ist, was meine Auffassung des in den Upanishad's vorliegenden Entwicklungsganges zu modifizieren geeignet wäre.

Nach dem Vorgange der vor kurzem erschienenen englischen Übersetzung dieser Abteilung (The Philosophy of the Upanishads, translated by Rev. A. S. Geden, M. A., Edinburgh 1906) ist auch der neuen deutschen Auflage ein ausführlicher Index beigegeben worden, dessen Anfertigung, wie auch die Revision der Druckbogen, Herrn stud. or. Johannes Brune verdankt wird.

Kiel, im Dezember 1906.

P. D.

Alphabetisches Verzeichnis

der wichtigeren Upanishad's,

zur Erklarung der im Buche gebrauchten Abkürzungen, welche jedesmal aus den Anfangsbuchstaben der hier alphabetisch verzeichneten Namen bestehen (Bṛih. = Bṛihadâraṇyaka-Upanishad, Chând. = Chândogya-Upanishad, usw.). Die beigefügten Zahlen verweisen auf die Seiten unserer „Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt", wo die von uns verwendeten Texte im Zusammenhang vorliegen, auch in den Einleitungen und Anmerkungen das Nähere zur Begründung unserer Auffassungen zu finden ist.

AUSSPRACHE.

In indischen Wörtern ist

c, ch wie **tsch, tschh**
j, jh wie **dsch, dschh**

zu sprechen; also: *Yâdschnavalkya*, *Tschhândogya* usw.

ç ist ein mittlerer Laut zwischen **s** (stets scharf) und **sh** (= sch).

Die Betonung richtet sich, wie im Lateinischen, nach der Quantität der vorletzten Silbe; ist dieselbe lang, so hat sie den Akzent, ist sie kurz, so liegt er auf der drittletzten Silbe (**e** und **o** sind stets lang).

Nach der von uns befolgten Schreibweise sind alle Worter auf **a** Maskulina, alle auf **â** Feminina, alle auf **am** Neutra: der *Vedânta*, die *Mîmâṅsâ*, das *Sâṅkhyam* (sc. *darçanam*).

INHALTSÜBERSICHT.

Der zweiten Periode der indischen Philosophie oder der Brâhmaṇazeit Fortsetzung und Schlufs:

DIE PHILOSOPHIE DER UPANISHAD'S.

EINLEITUNG ZUR PHILOSOPHIE DER UPANISHAD'S.

DAS SYSTEM DER UPANISHAD'S.

Des Systems der Upanishad's erster Teil:

THEOLOGIE
ODER DIE LEHRE VOM BRAHMAN.

Des Systems der Upanishad's zweiter Teil:

KOSMOLOGIE

ODER DIE LEHRE VON DER WELT.

Des Systems der Upanishad's dritter Teil:

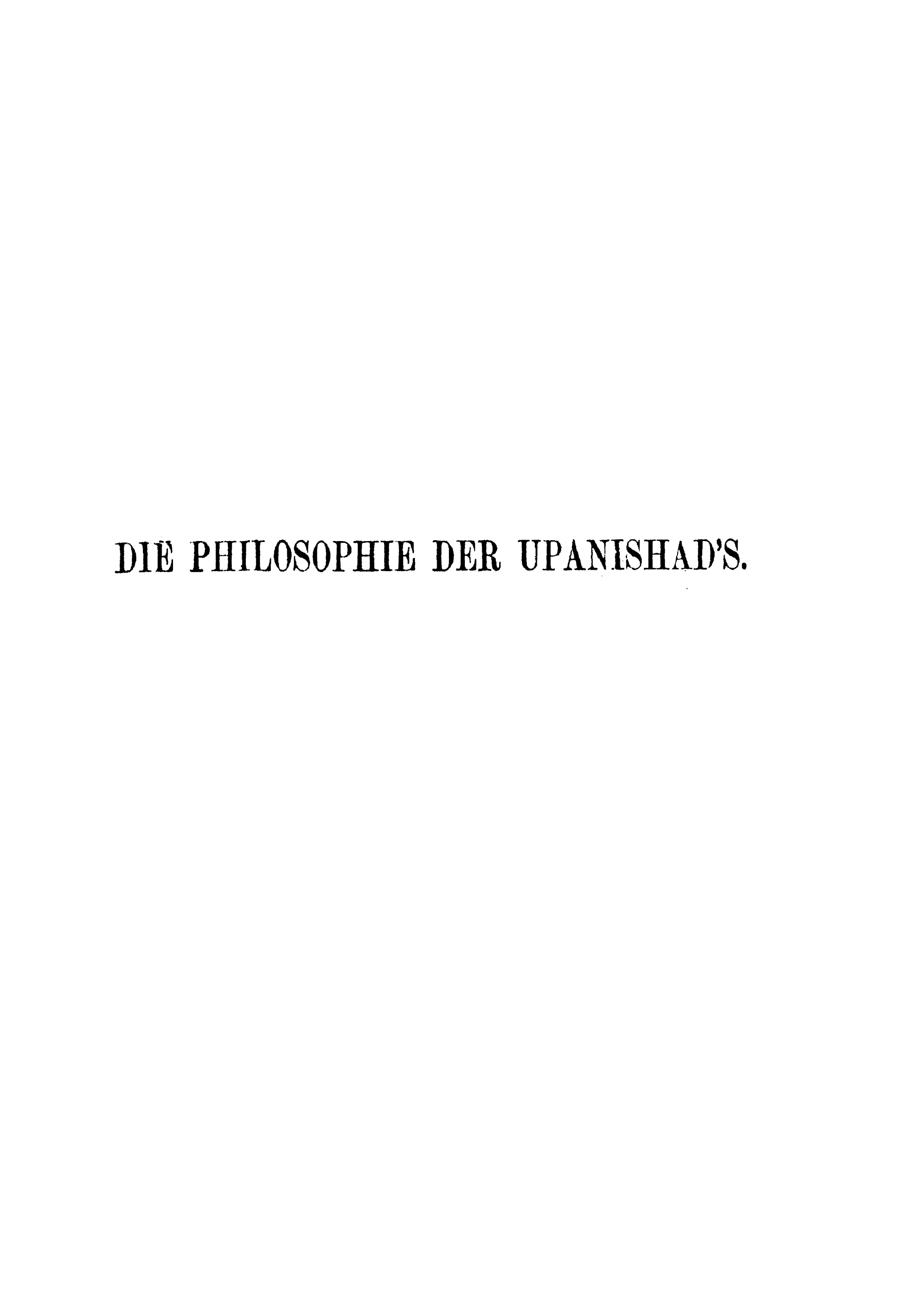
PSYCHOLOGIE

ODER DIE LEHRE VON DER SEELE.

Des Systems der Upanishad's vierter Teil:

ESCHATOLOGIE

ODER DIE LEHRE VON DER SEELENWANDERUNG UND ERLÖSUNG SOWIE VON DEM WEGE ZU IHR (PRAKTISCHE PHILOSOPHIE).



DIE PHILOSOPHIE DER UPANISHAD'S.

Der zweiten Periode der indischen Philosophie oder der Brâhmaṇazeit Fortsetzung und Schlufs:

Die Philosophie der Upanishad's.

(Bis ca. 500 a. C.)

A. Einleitung zur Philosophie der Upanishad's.

I. Die Stellung der Upanishad's in der Literatur des Veda.

1. Der Veda und seine Teile.

Wie aus unsern frühern Ausführungen (I, 1, S. 64 fg., vgl. I, 1, S. 47 fg.) erinnerlich, zerfällt die Gesamtheit der vedischen Literatur, entsprechend den vier Hauptpriestern beim Somaopfer, in vier Hauptteile, den *Ṛigveda*, *Sâmaveda*, *Yajurveda* und *Atharvaveda*, deren jeder eine *Saṃhitâ*, ein *Brâhmaṇam* und ein *Sûtram* enthält. Das Brâhmaṇam (im weitern Sinne des Wortes) wird dann wieder von den Vedântatheologen (oben, I, 1, S. 47—50) in drei inhaltlich meist mit einander verbundene und verfliefsende Teile zerlegt: *Vidhi*, *Arthavâda* und *Vedânta* oder *Upanishad*. Folgendes Schema mag behilflich sein, diese Hauptgliederung des Veda im Gedächtnisse festzuhalten.

I. *Ṛigveda*	A. *Saṃhitâ*	
II. *Sâmaveda*	B. *Brâhmaṇam*	a. *Vidhi* b. *Arthavâda* c. *Vedânta* (*Upanishad*).
III. *Yajurveda*		
IV. *Atharvaveda*	C. *Sûtram*	

Noch ist im voraus zu bemerken, dafs jeder der genannten zwölf Teile des Veda in der Regel nicht in einfacher, sondern

mehrfacher, zum Teil vielfacher Form überliefert ist, sofern jeder Veda in verschiedenen *Çâkhâ*'s (wörtlich: „Zweigen“ des Vedabaumes) d. h. Vedaschulen gelehrt wurde, welche in der Behandlung des gemeinsamen Stoffes so sehr von einander abwichen, dafs daraus mit der Zeit verschiedene Werke parallelen Inhaltes erwuchsen. So enthält namentlich jeder der drei alten Veda's (bei dem vierten liegen die Verhältnisse vielfach anders) nicht ein *Brâhmaṇam*, sondern mehrere, und dementsprechend sind zu jedem Veda nicht nur eine, sondern mehrere *Upanishad*'s vorhanden. Hiervon weiter unten.

2. Brâhmaṇam, Âraṇyakam, Upanishad.

Der Anschlufs der Upanishad an das ihrem Geiste sehr heterogene Brâhmaṇam ist in der Regel kein unmittelbarer, sondern pflegt gebildet zu werden durch ein, in die Upanishad auslaufendes oder dieselbe in sich eingebettet enthaltendes, *Âraṇyakam* oder „Waldbuch“, so benannt, sei es, weil es (wie Oldenberg, Prolegomena S. 291 annimmt) um seines geheimnisvollen Charakters willen dem Schüler nicht im Dorfe *(grâme)*, sondern aufserhalb desselben (*araṇye*, in der Einöde) übermittelt wurde (vgl. die Erzählung Bṛih. 3,2,13, Up. S. 433 und die Namen *rahasyam, upanishad*), sei es, weil es von Haus aus „ein für das Gelübde des Waldlebens bestimmtes Brâhmaṇam“ (*âraṇyaka-vrata-rûpam brâhmaṇam*, Sâyaṇa, Einl. zum Ait. Âr., bei Aufrecht p. III, meine Up. S. 7) war. Der Inhalt der Âraṇyaka's begünstigt wohl mehr die letztere Auffassung, sofern sie vorwiegend in allerlei Ausdeutungen des Rituals und allegorischen Betrachtungen über dasselbe bestehen, wie sie beim Waldleben an die Stelle der gröfstenteils nicht mehr vollziehbaren, wirklichen Opferhandlungen treten mochten und einen naturgemäfsen Übergang zu den ganz frei sich über den Kultus erhebenden Upanishadgedanken bilden. Dieser Übergang fehlt nirgends, wo uns der Schriftbestand einer Çâkhâ vollständig vorliegt (was bei den *Kâṭhaka*'s, *Çvetâçvatara*'s, *Maitrâyaṇîya*'s nicht der Fall ist), denn sowohl die *Aitareyin*'s und *Kaushîtakin*'s des Ṛigveda, als auch die *Taittirîyaka*'s und *Vâjasaneyin*'s des Yajurveda besitzen, im An-

schlusse an die Saṃhitâ, ihr Brâhmaṇam nebst Âraṇyakam und Upanishad, und wenn auch bei den Schulen des Sâmaveda der Name Âraṇyakam nicht üblich ist, so tragen doch auch dort die Eingänge der Upanishad's (Chândogya-Up. 1—2 und Upanishadbrâhmaṇam 1—3) durchaus den Charakter der Âraṇyaka's (vgl. Up. S. 66 fg. 203 n.). — Diese bei allen Çâkhâ's im wesentlichen gleichartige Aufeinanderfolge der rituellen, allegorischen und philosophischen Texte mag zum Teil auf der Anordnung des Lehrpensums beim Unterrichte beruhen, welcher naturgemäfs im Anschlusse an die Saṃhitâ zunächst das Brâhmaṇam (soweit dasselbe überhaupt gelehrt wurde, Oldenberg, Proleg. S. 291) folgen liefs, an die Darstellung der Zeremonien den tiefern, mystischen Sinn derselben im Âraṇyakam knüpfte und die Aufschlüsse der Upanishad's an das Ende der vedischen Lehrzeit verlegte, daher die Upanishadtexte schon seit Çvet. 6,22 und Muṇḍ. 3,2,6 (Up. S. 310. 557) den Namen *Vedânta* (d. i. „Veda-Ende") führen. Anderseits ist nicht zu verkennen, dafs die Reihenfolge der Texte innerhalb des Kanons einer jeden Çâkhâ vielfach ihrer historischen Entstehung entspricht, und dafs die einzelnen Stücke, je früher sie stehen, um so älter, je später, um so jünger sind. Wenn aber diese beiden für die Anordnung mafsgebenden Faktoren, die Tendenz der systematischen Gliederung des Unterrichtsstoffes und die Wahrung der Reihenfolge der zeitlichen Entstehung, in ihren Resultaten im grofsen und ganzen zusammentreffen, so erklärt sich dies sehr einfach aus der Annahme, dafs im Laufe der Zeiten das allgemeine Interesse von der rituellen Betrachtungsweise sich der allegorischen und von dieser sodann der philosophischen zuwandte. Übrigens ist die Sonderung des Stoffes keineswegs streng durchgeführt, und in allen drei Schriftgattungen, Brâhmaṇa's, Âraṇyaka's und Upanishad's, finden sich gelegentlich sowohl rituelle als auch allegorische und philosophische Digressionen. — Ganz besonders auffallend aber und eine Erklärung herausfordernd ist der Umstand, dafs, abgesehen von jenem gelegentlichen Durcheinanderlaufen der Materien, auch im grofsen und ganzen die Einschnitte zwischen Brâhmaṇam, Âraṇyakam und Upanishad keineswegs immer richtig getroffen sind, indem

z. B. bei den Aitareyin's der Brâhmaṇastoff in das Âraṇyakam hineinreicht, und bei den Taittirîyaka's das Ende des Brâhmaṇam und der Anfang des Âraṇyakam durchaus zusammengehören und ganz willkürlich auseinandergerissen sind (vgl. Up. S. 10. 213). Dieser Tatbestand erklärt sich wohl nur aus der Annahme, dafs der gesamte Lehrstoff jeder Çâkhâ ursprünglich ein kontinuierliches Ganze bildete, und dafs man erst hinterher dieses Ganze in *Brâhmaṇam*, *Âraṇyakam* und *Upanishad* nach einem Prinzip zerlegte, welches nicht aus der Natur des Stoffes allein entsprang, sondern, wenn auch im ganzen demselben entsprechend, doch von aufsen in ihn hereingetragen wurde. Ein solches Prinzip glauben wir in der spätern Lebensordnung der vier *Âçrama*'s zu erkennen, vermöge deren (wie wir schon oben I, ı, S. 170—172 zeigten) es jedem brahmanisch lebenden Inder zur Pflicht gemacht wurde, zuerst als *Brahmacârin* bei einem brahmanischen Lehrer einen Lehrkursus durchzumachen, dann als *Gṛihastha* eine Familie zu gründen und die pflichtmäfsigen Opfer zu betreiben, um hierauf als *Vânaprastha* sich in die Waldeinsamkeit zurückzuziehen und der Askese und Meditation zu leben, bis er endlich, im höchsten Alter, von allem Erdenhang gereinigt, besitzlos und heimatlos und frei von allen Pflichten als *Sannyâsin (Bhikshu, Parivrâjaka)* umherschweifte, nur noch die Auflösung seines Âtman im höchsten Âtman erwartend. In dem Lehrstoffe, welchen man dem Brahmacârin übermittelte, wurde ihm eine Richtschnur für sein ganzes künftiges Leben an die Hand gegeben: das *Brâhmaṇam* belehrte ihn, wie er als *Gṛihastha* mit Hilfe der Opferpriester den Opferkultus zu betreiben hatte, das *Âraṇyakam* entsprach, wie denn auch wohl schon der Name besagt, dem *Vânaprastha*, bei welchem die meisten Opferhandlungen durch die Meditation über dieselben ersetzt wurden, und die *Upanishad* lehrte theoretisch dieselbe Weltbefreiung, welche der *Sannyâsin* praktisch zu verwirklichen beflissen war. Daher heifst es von ihm, er soll „ohne [liturgische] Vedasprüche leben", jedoch „von allen Veden das Âraṇyakam hersagen, die Upanishad hersagen" (Âruṇeya-Up. 2, Up. S. 693). Dem häufigen Verfliefsen von *Âraṇyakam* und *Upanishad* entspricht es, dafs bis in späte Zeiten hin, wie wir

noch sehen werden, vielfach zwischen *Vânaprastha* und *Sannyâsin* nicht streng geschieden wird.

3. Die Upanishad's der drei ältern Veden.

Wie die *Brâhmaṇa*'s die rituellen, so sind die an sie sich anschliefsenden *Upanishad*'s ursprünglich nichts anderes als die dogmatischen Textbücher der vedischen Çâkhâ's, woraus sich namentlich erklärt, dafs der Grundgedanke in allen Upanishad's derselbe ist, welcher bald kürzer bald länger in den mannigfachsten Variationen von ihnen entwickelt wird. Die erste Entstehung der Çâkhâ's oder Vedaschulen, auf welcher dieses Auseinandertreten der rituellen und, mit ihr, der philosophischen Tradition beruht, wird in einer Zeit zu suchen sein, in welcher der Inhalt der Saṃhitâ's im wesentlichen bereits festgestellt war und den Schülern vom Lehrer zum wörtlichen Auswendiglernen überliefert wurde (vgl. Chând. 6,7,2, Up. S. 163), während derselbe die erforderlichen rituellen, allegorischen und dogmatischen Erläuterungen in freier Rede (aus welcher nachmals die älteste indische Prosa hervorging) seinen Schülern übermittelte. Hierbei erfuhr der allgemeine und in seinen Grundzügen bereits feststehende Lehrstoff je nach der Individualität des Lehrers mancherlei Modifikationen, nicht nur in betreff der Ausführung und mystischen Bedeutung der einzelnen Zeremonien, sondern auch, sofern der eine auf die liturgische, der andere auf die dogmatische Belehrung gröfsern Wert legte (daher die Upanishad's der einzelnen Schulen an Umfang so verschieden sind). Im Laufe der Jahrhunderte fixierte sich die ursprünglich in freier Rede erfolgende Belehrung zu festen, vom Schüler wörtlich auswendig gelernten Prosatexten, während zugleich die Differenzen zwischen den einzelnen Schulen immer gröfsern Umfang annahmen. Es ist daher wohl glaublich, wenn die Inder eine grofse Anzahl von Çâkhâ's, in denen jeder Veda gelehrt worden sei, zu nennen wissen. Aber es ist ebenso begreiflich, dafs von diesen vielen Çâkhâ's die meisten im Kampfe ums Dasein zugrunde gingen, und dafs für jeden Veda nur einige hervorragende Çâkhâ's und mit ihnen die zugehörigen Upanishad's sich erhalten haben. Wir müssen uns hier darauf beschränken,

zur Orientierung im allgemeinen die elf vorhandenen Upanishad's der drei ältern Veden aufzuzählen, bemerken aber, dafs bei mehreren derselben die Zugehörigkeit zu der betreffenden Çâkhâ zweifelhaft ist, worüber in den unserer Übersetzung der sechzig Upanishad's vorausgeschickten Einleitungen des weitern gehandelt worden ist.

Upanishad:	Çâkhâ:
I. Ṛigveda:	
Aitareya-Upanishad	*Aitareyin*'s.
Kaushîtaki-Upanishad	*Kaushîtakin*'s.
II. Sâmaveda:	
Chândogya-Upanishad	*Tâṇḍin*'s.
Kena (Talavakâra-) Upanishad	*Jaiminîya*'s (*Talavakâra*'s).
III. Yajurveda, a) schwarzer:	
Taittirîya-Upanishad	} *Taittirîyaka*'s.
Mahânârâyaṇa-Upanishad	
Kâṭhaka-Upanishad	*Kaṭha*'s
Çvetâçvatara-Upanishad	fehlt.
Maitrâyaṇîya-Upanishad	*Maitrâyaṇîya*'s (?).
b) weifser:	
Bṛihadâraṇyaka-Upanishad	} *Vâjasaneyin*'s.
Îçâ-Upanishad	

4. Die Upanishad's des Atharvaveda.

Eine wesentlich andere Bewandtnis hat es mit den zahlreichen Upanishad's, welche im Atharvaveda Aufnahme gefunden haben. Zwar führen manche derselben ihre Lehre auf *Çaunaka* oder *Pippalâda* oder auch (wie die Brahma-Upanishad) auf beide zugleich zurück, und nach der von Nârâyaṇa und Colebrooke mitgeteilten Tradition werden bald einzelne Upanishad's, bald ganze Upanishadkomplexe den *Çaunakîya*'s oder *Paippalâdi*'s zugeschrieben (vgl. Up. S. 531); aber schon die Widersprüche dieser Angaben, wie auch der Umstand, dafs die verschiedensten Upanishad's ihre Lehre von den angeblichen Begründern der atharvavedischen Çâkhâ's, Çaunaka und Pippalâda, herleiten, legt die Vermutung nahe, dafs wir hierin

schwerlich etwas anderes zu erkennen haben als ein willkürliches Anknüpfen an berühmte Namen der Vorzeit, ähnlich wie wenn andere Atharva-Upanishad's ihre Lehren auf Yâjñavalkya, auf Aṅgiras oder Atharvan, oder auch auf Brahman, Rudra und Prajâpati zurückführen. Auch die Namen der Atharva-Upanishad's sind (abgesehen von wenigen und verdächtigen Ausnahmen, wie *Mâṇḍûkya*, *Jâbâla*, *Paiṅgala*, *Schaṛank*) nicht mehr, wie bei den Upanishad's der drei ältern Veden, nach den Namen der Çâkhâ's gebildet, sondern teils vom Inhalte, teils von irgend einem zufälligen Umstande entnommen und weisen darauf hin, dafs wir in den Atharva-Upanishad's etwas anderes als die dogmatischen Textbücher bestimmter Vedaschulen zu suchen haben.

Viele Anzeichen (von denen weiter unten die Rede sein wird) sprechen dafür, dafs die Hauptgedanken der Upanishad's, die Lehre von der alleinigen Realität des Âtman, von seiner Entfaltung als Welt, von seiner Identität mit der Seele usw., wenn sie auch ursprünglich von Brahmanen (wie Yâjñavalkya) ausgegangen sein mögen, doch in der ersten Zeit nicht sowohl bei der am Ritual ersättigten Brahmanenschaft, als vielmehr in den Kreisen der Kshatriya's Aufnahme und Verständnis gefunden haben* und erst hinterher von den Brahmanen adoptiert (oben I,1, S. 166. 334) und auf dem Wege der allegorischen Umdeutung mit dem Ritual verwoben worden sind.

Unter diesen Umständen ist es sehr wahrscheinlich, dafs die Âtmanlehre, nachdem sie von den Çâkhâ's der drei ältern Veden übernommen worden war, auch aufserhalb derselben fortfuhr gepflegt zu werden, und dafs daraus mit der Zeit Werke hervorgingen und, wenn auch nur teilweise, erhalten blieben, welche den Upanishad's des Ṛig-, Sâman- und Yajurveda in ganz ähnlicher Weise gegenüberstanden, wie den Saṃhitâ's derselben die Saṃhitâ des Atharvaveda. Und wie

---

* Als typisch für das verschiedene Verhalten der Brahmanen und Kshatriya's gegenüber der neu aufkommenden Âtmanlehre kann Bṛih. 3—4 gelten, wo dem Yâjñavalkya, als Träger dieser neuen Lehre, von seiten der Brahmanen Eifersucht und Zweifel, von seiten des Königs Janaka begeisterte Zustimmung entgegengebracht werden. Wir kommen unten (S. 17 fg.) auf diese Frage zurück.

vordem in dieser allerlei, teils für die ältern Saṃhitâ's zu spät gekommene, teils auch von ihnen verschmähte Hymnen Aufnahme fanden (oben I, 1, S. 169), so war es jetzt wieder der Atharvaveda, welcher den spätgeborenen oder auch verstoſsenen Kindern der Âtmanforschung seine Arme öffnete. Diese Liberalität hatte zur Folge, daſs im Verlaufe alles, was in der Form einer Upanishad, d. h. eines Geheimtextes, auftrat, mochte es nun der Ausdruck des religiös-philosophischen Bewuſstseins bestimmter Kreise oder auch einzelner Denker sein, sich zum Atharvaveda rechnete oder von spätern Sammlern diesem ohne weiteres angeschlossen wurde. Die Regelmäſsigkeit, mit der irgend ein Text in den verschiedenen Sammlungen wiederkehrt, bildet dabei, soweit wir sehen, das einzige Merkmal seiner Kanonizität (wenn von einer solchen noch die Rede sein kann), und von diesem Gesichtspunkte geleitet haben wir in unserer Übersetzung der „sechzig Upanishad's" alle diejenigen Texte zusammengefaſst, welche eine allgemeinere Anerkennung gefunden zu haben scheinen. Indem wir des weitern auf unsere Einleitung zu den Atharva-Upanishad's, dort S. 531—543, verweisen, wollen wir hier nur zur allgemeinen Übersicht die wichtigern Atharva-Upanishad's nach den fünf Klassen aufzählen, denen wir dieselben (im wesentlichen nach Webers Vorgang) zugeteilt haben.

1. Reine Vedânta-Upanishad's,

welche wesentlich der alten Vedântalehre treu bleiben, ohne deren Fortentwicklung zum Yoga, Sannyâsa und vishṇuitischen oder çivaitischen Symbolismus erheblich mehr, als schon in den ältern Upanishad's geschieht, zu betonen:

Muṇḍaka, Praçna, Mâṇḍûkya (mit der Kârikâ);
Garbha, Prâṇâgnihotra, Piṇḍa;
Âtma, Sarvopanishatsâra, Gâruḍa.

2. Yoga-Upanishad's,

welche, den Vedântastandpunkt voraussetzend, überwiegend oder ausschlieſslich die Erfassung des Âtman durch den *Yoga* mittels der Morae des *Om*-Lautes behandeln:

Brahmavidyâ, Kshurikâ, Cûlikâ;
Nâdabindu, Brahmabindu, Amṛitabindu, Dhyânabindu, Tejobindu;
Yogaçikhâ, Yogatattva, — Haṅsa

3. Sannyâsa-Upanishad's,

welche, in der Regel ebenso einseitig, das Leben des Sannyâsin als die praktische Konsequenz der Upanishadlehre empfehlen und beschreiben:

Brahma, Sannyâsa, Âruṇeya, Kaṇṭhaçruti;
Paramahaṅsa, Jâbâla, Âçrama.

4. Çiva-Upanishad's,

welche den vom Volke verehrten Çiva (Îçâna, Maheçvara, Mahâdeva usw.) zu einer Personifikation des Âtman umdeuten:

Atharvaçiras, Atharvaçikhâ, Nîlarudra;
Kâlâgnirudra; — Kaivalya.

5. Vishṇu-Upanishad's,

welche ebenso den Vishnu (Nârâyaṇa, Nṛisiṅha usw.) im Sinne der Vedântalehre umformen, indem sie seine verschiedenen Avatâra's als Menschwerdungen des Âtman betrachten:

Mahâ, Nârâyaṇa, Âtmabodha;
Nṛisiṅhapûrvatâpanîya, Nṛisiṅhottaratâpanîya;
Râmapûrvatâpanîya, Râmottaratâpanîya.

5. Über die Bedeutung des Wortes *upanishad*.

Nach Çaṅkara sollen die Upanishad's so benannt sein, weil sie das angeborene Nichtwissen „zerstören" (ad Bṛih. p. 2,4; ad Kâṭh. p. 73,11), oder auch weil sie zu Brahman „hinführen" (ad Taitt. p. 9,5; ad Muṇḍ. p. 261,10). Abgesehen von diesen, weder sprachlich noch sachlich gerechtfertigten, Deutungen wird das Wort *upanishad* von den Indern in der Regel erklärt durch *rahasyam* („Geheimnis", das *secretum tegendum* des Anquetil). Dementsprechend heifst es z. B.

Nṛisiṅhott. 8 (Up. S. 796) viermal hinter einander *iti rahasyam* anstatt des früher üblichen *iti upanishad* (wie z. B. am Schlusse von Taitt. 2 und 3, Mahânâr. 62. 63. 64 steht), und auch in ältern Stellen werden, wo von Upanishadtexten die Rede ist, Ausdrücke wie *guhyâ' âdeçâḥ* (Chând. 3,5,2, Up. S. 102), *paramam guhyam* (Kâṭh. 3,17. Çvet. 6,22, Up. S. 278. 310), *vedaguhya-upanishatsu gûḍham* (Çvet. 5,6, Up. S. 305), *guhyatamam* (Maitr. 6,29, Up. S. 350) gebraucht.

Das Bestreben, tiefsinnige und daher leicht mifszuverstehende Lehren geheim zu halten, hat auch im Abendlande zahlreiche Analogien. Jesus antwortet seinen Jüngern auf die Frage, warum er in Parabeln rede: ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται (Matth. 13,11); Pythagoras verlangt von seinen Schülern die μυστικὴ σιωπή, das mystische Schweigen; von Heraklit wird der Ausspruch überliefert: τὰ τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθή; Platon tadelt an der Schreibkunst, dafs sie οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή (Phaedr. p. 275 E), und noch Schopenhauer fordert von seinem Leser als Vorbedingung das Studium des schwer zu verstehenden Kant.

Aus demselben Gefühle heraus wird in den Upanishad's immer wieder und wieder die Warnung ausgesprochen, eine bestimmte Lehre keinem Unwürdigen mitzuteilen.

Ait. Âr. 3,2,6,9: „Diese Buchstabenverbindungen [nach ihrem geheimen Sinn, ihrer *upanishad*] soll der Lehrer keinem mitteilen, der nicht sein naher Schüler *(antevâsin)* ist, der nicht schon ein Jahr bei ihm gewohnt hat, der nicht selbst Lehrer werden will.“

Chând. 3,11,5: „Darum soll sie (diese Lehre) nur dem ältesten Sohne sein Vater als das Brahman kundmachen, oder auch einem vertrauten Schüler, aber keinem andern, wer es auch sei.“

Bṛih. 6,3,12: „Diesen [den Rührtrank und seine Ausführung] soll man keinem mitteilen, aufser seinem Sohne oder seinem Schüler.“

Çvet. 6,22: „Keinem gebt es (dieses höchste Geheimnis), der nicht ruhig, der nicht Sohn oder auch Schüler ist.“

Muṇḍ. 3,2,11: „Keiner darf dies lesen, der nicht das Gelübde erfüllte.“

Maitr. 6,29: „Dieses Allergeheimnisvollste soll man keinem kundmachen, der nicht Sohn oder Schüler, und der noch nicht beruhigt ist.“

Nṛisiṅhap. 1,3: „Aber wenn den Savitarspruch, den Lakshmîspruch, den Praṇava ein Weib weifs oder ein Çûdra, mit dem geht es nach dem Tode abwärts. Darum verkünde man ihnen denselben nimmermehr! Wenn einer ihnen sie verkündigt, mit dem Lehrer geht es dafür nach dem Tode abwärts.“

Râmap. 84: „Gemeinen Menschen gebt es (das Diagramm) nicht!“

Hieraus erklärt sich auch der auffallende, in den Upanishad's immer aufs neue wiederkehrende Zug, dafs ein Lehrer sich sträubt, irgend eine Lehre dem ihn darum ersuchenden Schüler mitzuteilen, bis derselbe durch Beharren in seinem Streben bewiesen hat, dafs er würdig ist, die Belehrung zu empfangen. Das bekannteste Beispiel dieser Art ist Naciketas in der Kâṭhaka-Upanishad, welchem der Todesgott die gewünschte Belehrung über das Wesen der Seele und ihr Schicksal nach dem Tode erst gewährt, nachdem der Jüngling alle Versuche, ihn von seinem Wunsche abzubringen, standhaft abgewiesen hat (Kâṭh. 1,20 fg., Up. S. 270 fg.). In ähnlicher Weise verfährt Indra gegen Pratardana (Kaush. 3,1, Up. S. 43), Raikva gegen Jânaçruti (Chând. 4,2, Up. S. 119), Satyakâma gegen Upakosala (Chând. 4,10,2, Up. S. 126), Pravâhaṇa gegen Âruṇi (Chând. 5,3,7, Up. S. 141. Bṛih. 6,2,6, Up. S. 506), Prajâpati gegen Indra und Virocana (Chând. 8,8,4, Up. S. 197), Yâjñavalkya gegen Janaka (Bṛih. 4,3,1 fg., Up. S. 466 fg. vgl. S. 463), Çâkâyanya gegen Bṛihadratha (Maitr. 1,2, Up. S. 316).

Aus allem diesem ergibt sich, dafs es in der allgemeinen Tendenz des Zeitalters und der Kreise lag, welche die Upanishad's hervorgebracht haben, den Inhalt derselben vor Unberufenen geheim zu halten, und dafs von sachlicher Seite nichts dagegen einzuwenden ist, wenn die Inder *upanishad* durch *rahasyam* „Geheimnis“ erklären. Weniger leicht ist es, auf den ersten Blick zu verstehen, wie das Wort *upanishad* dazu gekommen ist, „Geheimsinn, Geheimlehre, Geheimnis“

zu bedeuten. Denn *upanishad*, als Substantivum von der Wurzel *sad* „sitzen“ abgeleitet, kann nur eine „Sitzung“, und zwar, wie die Präposition *upa* (nahe bei) besagt, im Gegensatze zu *parishad, saṃsad* (Versammlung), eine „vertrauliche, geheime Sitzung“ bezeichnen. Wir müssen annehmen, wenn uns auch die Belege dafür fehlen, dafs dieser Name für „Geheimsitzung“ im Verlaufe auch gebraucht wurde, um den Gegenstand dieser Sitzung, d. h. die „Geheimlehre“, zu bezeichnen, ganz ähnlich wie unser „Collegium“ aus dem Begriffe einer „Versammlung“ in den eines Lehrinhaltes übergegangen ist, wobei in Ausdrücken wie „ein Kolleg lesen, hören“ usw. die ursprüngliche Bedeutung von *collegium* (von *colligere*, sammeln) ganz ebenso vergessen wird, wie bei den Upanishad's der ursprüngliche Begriff der Sitzung. Ähnliche Fälle sind ja auch sonst häufig, wie denn z. B. die φυσικαὶ ἀκροάσεις des Aristoteles oder die διατριβαί des Epiktet nicht mehr Vorlesungen, Konversationen, sondern bestimmte Schriftdenkmäler bedeuten.

Eine andere Erklärung des Wortes *upanishad* ist neuerdings von Oldenberg aufgestellt worden, nach welcher *upanishad* ursprünglich soviel wie *upâsanâ* „Verehrung“, d. h. die verehrende Betrachtung des Brahman oder Âtman bedeuten soll (Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft Bd. 50 [1896], S. 457 fg.). Gegen diese beachtenswerte Hypothese müssen wir doch folgende Einwendungen erheben. 1) Die Verba *upa* + *âs* „vor jemand oder etwas (verehrend) sitzen“ und *upa* + *sad* (*upa* + *ni* + *sad* kommt in den Upanishad's nicht vor) „sich zu jemand (zum Zweck der Belehrung) hinsetzen“ sind doch, dem überwiegenden Gebrauche nach, sehr von einander zu unterscheiden. Mag auch in ältern Texten der Sprachgebrauch noch nicht streng fixiert sein, so heifst doch in den Upanishad's (wie ein Blick in Jacobs Konkordanz zeigt) *upa* + *âs* stets „verehren“, nie „um Belehrung angehen“, und *upa* + *sad* stets „um Belehrung angehen“, nie „verehren“, und wenn man das Substantivum *upanishad* nicht von *upa* + *sad*, sondern von dem seltenen *upa* + *ni* + *sad* bildete, so war der Grund vielleicht nur der, dafs das Substantivum *upasad* bereits zur Bezeichnung einer bekannten Vorfeier beim Soma-

Opfer in Anspruch genommen war. 2) Wenn auch oft genug von einer Verehrung des Brahman oder Âtman, namentlich unter einem bestimmten Symbole (als Manas, Prâṇa usw.), die Rede ist, so ist doch, streng genommen, der Âtman nicht wie die Götter ein Gegenstand der Verehrung, sondern ein Gegenstand der Erkenntnis; Kena 1,4 fg.: „das sollst du wissen als Brahman, nicht jenes, was man dort verehrt *(na idaṃ, yad idam upâsate)*"; — Chând. 8,7,1: „das Selbst *(âtman)* . . . das soll man erforschen, das soll man suchen zu erkennen"; — Bṛih. 2,4,5: „das Selbst, fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken, o Maitreyî"; usw. Auch die beiden Upanishadstellen, welche Oldenberg zum Beweise, dafs Brahman verehrt werde, anführt, besagen im Grunde das Gegenteil; Bṛih. 2,1 erklärt Gârgya, dieses und jenes als das Brahman zu verehren, bis endlich der König die Befragung mit den Worten abbricht: „damit ist es noch nicht erkannt *(na etâvatâ viditam bhavati)*", sodann die Belehrung an dem Tiefschlafenden erteilt und mit den Worten schliefst: „seine Upanishad (Geheimname, nicht Verehrung) ist «die Realität der Realität»", d. h. das in allem empirischen Seienden steckende Wesen; — und wenn Bṛih. 1,4 das Thema behandelt wird, dafs man nicht die Götter, sondern nur den Âtman verehren soll, so liegt hierin nur eine Bekämpfung der Verehrung der Götter, nicht aber eine Aufforderung, den Âtman, als wäre er auch nur ein Gott, zu „verehren"; dieses Wort bezieht sich dabei nur auf die Götter und ist mit Âtman nur durch Zeugma verbunden*; der Beweis liegt im Folgenden, wo es heifst: „wer nun eine andre Gottheit verehrt und spricht: «eine andre ist sie, und ein andrer bin ich», der ist nicht weise". Ohne ein solches „eine andre ist sie, und ein andrer bin ich" aber, welches hier verboten wird, ist eine Verehrung gar nicht denkbar, wohl aber eine Erkenntnis durch unmittelbare Innewerdung *(anubhava).* 3) Ein Versuch, die in Rede stehende Hypothese an dem vor-

---

* Wer dies bestreiten wollte, der müfste auch folgerecht aus Stellen wie Bṛih. 2,4,5: „den Âtman, fürwahr, soll man sehen, soll man hören" usw., den Schlufs ziehen, dafs der Âtman sichtbar und hörbar sei.

liegenden Material durchzuführen, dürfte ihre Unmöglichkeit ergeben. So wird Taitt. 1,3 der geheime Sinn *(upanishad)* der Buchstabenverbindung *(saṃhitâ)* erklärt, und nachdem dies geschehen, werden zum Schlusse allerlei Belohnungen dem in Aussicht gestellt, „wer also diese grofsen Verbindungen erklärt bekommt und weifs *(ya' evam etâ mahâsaṃhitâ vyâkhyâtâ veda)*"; hier wird nur ein Wissen der Buchstabenverbindungen gefordert, von irgend welcher Verehrung ist in dem ganzen Abschnitte keine Rede. — Oder man nehme die gewifs sehr alte Stelle Kaush. 2,1—2, wo von dem Bettler, der sich als das Selbst aller Wesen weifs, gesagt wird: *tasya upanishad 'na yâced' iti*, „seine geheime Losung ist, nicht zu bitten"; es dürfte schwer sein, zu sagen, von welcher „Verehrung" an Stellen wie dieser die Rede sein soll.

— Überblickt man die von uns im Index zu den Upanishad's unter dem Worte Upanishad gesammelten Stellen, so zeigt sich, dafs sie sämtlich auf die Bedeutungen: „geheime Losung, Geheimname, geheimer Sinn, Geheimwort, Geheimformel, Geheimlehre" hinauslaufen, dafs somit allen Bedeutungen das Merkmal des Geheimen anhaftet, woraus zu schliefsen ist, dafs die von den Indern gegebene Erklärung des Wortes *upanishad* als *rahasyam*, Geheimnis, die richtige sein wird.

II. Einiges zur Geschichte der Upanishad's.

1. Der erste Ursprung der Upanishad's.

Das Wort *Upanishad* kommt in drei verschiedenen Bedeutungen vor, als:

1) Geheimwort,
2) Geheimtext,
3) Geheimsinn.

1) Gewisse geheimnisvolle Worte, Ausdrücke, Formeln, die nur dem Eingeweihten verständlich sind, werden als *Upanishad* bezeichnet. Dieselben enthalten entweder eine geheime Richtschnur für das Handeln und Verhalten, wie das erwähnte *na yâcet* Kaush. 2,1. 2, oder einen geheimen Aufschlufs über

das Wesen des Brahman; so, wenn dasselbe Bṛih. 2,1,20. 2,3,6 als *satyasya satyam*, oder Kena 31 als *tad-vanam* (das letzte Ziel der Sehnsucht) bezeichnet wird, denn auf diesen Ausdruck beziehen sich die folgenden Worte: „gelehrt ist dir die Upanishad“. Von dieser Art sind auch Geheimworte wie Chând. 3,14,1 *tajjalân* „in ihm werdend, vergehend, atmend (sind die Wesen)“; oder *neti neti* (Bṛih. 2,3,6 und öfter), und wenn empfohlen wird, das Brahman unter solchen Formeln zu verehren, so besagt dies nicht, dafs *upanishad* „Verehrung“ bedeutet, sondern nur, wie gezeigt, dafs die Betrachtung des Brahman unter diesen geheimnisvollen Ausdrücken an die Stelle der Verehrung der Götter treten soll.

2) Die uns vorliegenden Texte selbst, wie auch die ältern, ihnen zugrunde liegenden Texte heifsen Upanishad's, daher namentlich bei den Taittirîyaka's ein Abschnitt häufig mit den Worten schliefst: *iti upanishad*.

3) Sehr häufig wird nicht ein Wort oder ein Text, sondern der geheime, allegorische Sinn irgend eines rituellen Begriffes oder Brauches als *upanishad* bezeichnet; z. B. Chând. 1,1,10: „denn was man mit Wissen verrichtet, mit Glauben, mit der Upanishad [der Kenntnis des geheimen Sinnes von Udgîtha als *Om*], das ist wirkungskräftiger“.

Es fragt sich, welche dieser drei Bedeutungen die ursprüngliche ist. Man könnte daran denken, die dritte dafür zu halten und anzunehmen, dafs die Upanishadlehre sich aus dem Ritual durch allegorische Umdeutung desselben entwickelt habe. Dies ist aber allem Anscheine nach nicht der Fall, und vieles spricht dafür, dafs, wie schon oben erwähnt wurde, der Upanishadgedanke, wenn auch brahmanischen Ursprungs, doch nicht in den Kreisen der am Ritual klebenden Brahmanen, sondern aufserhalb der Brahmanenschaft unter den Kshatriya's seine erste Pflege gefunden hat.

Die Upanishad's sind uns, wie alle Texte der drei ältern Veden, durch die Brahmanen überliefert. Um so auffallender ist es, dafs diese Texte selbst oftmals manche der wichtigsten Upanishadlehren auf Könige, also Kshatriya's zurückführen. So wird Chând. 5,11—24 erzählt, wie fünf schriftgelehrte Brahmanen den Uddâlaka Âruṇi um Belehrung über den

2) Geheimtext, die ursprünglichere ist, so dürfte der Übergang von der zweiten zur ersten ebenso schwer zu verstehen sein, wie der von der ersten zur zweiten sehr natürlich und begreiflich ist.

Wir dürfen also annehmen, dafs die Lehre vom Âtman als dem Prinzip der Welt, deren allmähliche Entstehung wir durch die Hymnen des Ṛigveda und Atharvaveda verfolgt haben, in Opposition zu dem brahmanischen Ritualwesen von den Kshatriya's gepflegt und fortentwickelt wurde, wobei dann die neue Erkenntnis in ganz kurze, nur dem Eingeweihten verständliche Worte oder Formeln wie *tadvanam*, *tajjalân*, *satyasya satyam*, *saṃyadvâma*, *vâmanî*, *bhâmanî* usw. gefafst wurde; eine solche Formel hiefs dann, von ihrer Mitteilung und Erklärung unter Ausschlufs der Öffentlichkeit, eine *Upanishad*. Natürlich waren dieselben von mündlichen, ebenfalls geheim gehaltenen Erklärungen begleitet, aus welchen nach und nach die ersten *Upanishad* genannten Texte hervorgingen. Als Beispiele solcher Geheimworte nebst geheimer Erklärung kann die Art dienen, wie Bṛih. 5,4 *tad vai tad* oder Bṛih. 5,12 *vi-ram* besprochen wird.*

Auf diese und ähnliche Weise entstanden die Geheimlehren, d. h. die *Vidyâ*'s, von denen in den Upanishad's so viel die Rede ist. Ihre Urheber oder alleinigen Besitzer waren berühmt im Lande; man pilgerte zu ihnen hin, diente ihnen lange Jahre als Schüler (Chând. 4,10,2), brachte ihnen reiche Gaben dar (Chând. 4,2,1), um dafür die Mitteilung der Vidyâ zu erhalten. Bei vielen dieser Vidyâ's ist der Name des Erfinders erhalten; ja, manche derselben sind von einer förmlichen Genealogie begleitet, welche den ersten Urheber und

* In der Erklärung dieser Geheimworte bestand nicht immer Übereinstimmung. So wird die Definition des Brahman als *pûrṇam apravarti* Chând. 3,12,7 gebilligt, hingegen Bṛih. 2,1,5 (Kaush. 4,8) für unzulänglich befunden. Noch interessanter liegt der Fall bei der Upanishad Bṛih. 1,6,3 *amṛitaṃ satyena channam*, welche von andern als *anṛitaṃ satyena channam* aufgefafst und dementsprechend Bṛih. 5,5,1 (*anṛitam ubhayataḥ satyena parigṛihîtam*) und wieder anders Chând. 8,3,5 erklärt wurde. Ähnlich erfährt auch das alte Ṛishiwort *pâṅktam idaṃ sarvam* Bṛih. 1,4,17 und Taitt. 1,7 eine verschiedene Auslegung.

die folgenden Besitzer aufzählt und gewöhnlich mit der Mahnung schliefst, die Lehre nur dem eignen Sohne oder vertrauten Schüler mitzuteilen.

Den geeigneten Boden für ihre gedeihliche Fortentwicklung fanden diese Lehren aber erst dadurch, dafs sie aus den Kreisen der Kshatriya's, in welchen sie ursprünglich heimisch waren, in der Weise, die wir oben an einigen Beispielen kennen gelernt haben, zu den ein festes System schulmäfsiger Tradition besitzenden Brahmanen übergingen. Diese nahmen die neue Âtmanlehre, so sehr dieselbe auch im Grunde mit dem vedischen Götterkultus und dem brahmanischen Ritualsystem in Widerspruch steht, mit Begierde auf, verwoben sie durch allegorische Umdeutung mit der rituellen Tradition und gliederten sie dem Lehrpensum ihrer Schulen an: die Upanishad's wurden zum Vedânta. —

Bald nahmen die Brahmanen die neue Lehre als ihr Privilegium in Anspruch; sie wufsten von Fürsten und Vornehmen, wie Janaka, Jânaçruti usw., zu erzählen, welche sich von Brahmanen belehren lassen; rituelle Autoritäten wie Çâṇḍilya, Yâjñavalkya wurden zu Urhebern und Trägern der Upanishadgedanken, die Vedatradition wurde zur Voraussetzung der Âtmanlehre gemacht:

> Nur wer den Veda kennt, versteht den grofsen
> Allgegenwärt'gen Âtman, —

wie es in einer schon oben (I, 1, S. 334) angeführten Brâhmaṇastelle heifst.

Nach Übernahme des Upanishadgedankens durch die Çâkhâ's und Eingliederung desselben in ihr vedisches Lehrprogramm, hat derselbe unter den Händen der Vedalehrer eine mannigfache Fortentwicklung und Ausgestaltung erfahren. Zunächst brachten sie denselben in Einklang mit der rituellen Überlieferung, indem sie diese (in den Âraṇyaka's) im Geiste der Âtmanlehre umdeuteten, wobei die Anhänger des Ṛigveda an das *uktham* (Hymnus), die des Sâmaveda an das *sâman*, die des Yajurveda an das Opfer, namentlich an das Rofsopfer als höchste Form desselben, anknüpften. Weiter aber gestalteten sie die neue Lehre in einer Weise aus, welche sich ganz

frei über den traditionellen Kultus erhob, ja, mit demselben in offenen Widerspruch trat. Hierbei mufs zwischen den verschiedenen Schulen ein reger Verkehr und Austausch stattgefunden haben. Definitionen, welche von den einen hochgehalten wurden, fanden bei andern keine Billigung; manche Lehrer, welche bei der einen Çâkhâ die höchste Autorität bilden, erscheinen bei andern in untergeordneter Stellung (Âruṇi) oder werden gar nicht genannt (Yâjñavalkya). Manche Texte erscheinen mit geringen Abänderungen in verschiedenen Vedaschulen, sei es dafs sie direkt übernommen wurden, sei es dafs sie beiderseitig auf eine gemeinsame ältere Vorlage zurückgehen. Andere Texte erscheinen in mehrfachen, oft sehr ähnlichen, oft auch stark von einander abweichenden Rezensionen in derselben Çâkhâ neben einander. Dieses reiche geistige Leben, dessen Einzelheiten sich schwerlich mehr feststellen lassen werden, mag wohl Jahrhunderte lang gedauert und die Grundgedanken der Lehre vom Âtman durch Meditation einzelner Denker, im vertraulichen Zwiegespräche, vor einem gewählten Kreise von Schülern, ja wohl auch durch öffentliche Disputationen an Höfen der Fürsten, zu immer vollerer Entfaltung gebracht haben. Als Endresultat dieses geistigen Prozesses haben wir die ältesten, uns erhaltenen Upanishad's zu betrachten.

2. Die vorhandenen Upanishad's.

Bei der Art, wie die Upanishad's durch die Tätigkeit der verschiedenen Vedaschulen und im Wechselverkehr derselben unter einander entstanden sind, kann von einer streng durchführbaren chronologischen Abfolge derselben keine Rede sein. Jede der grofsen Upanishad's enthält ältere und jüngere Texte neben einander, daher das Alter jedes einzelnen Stückes für sich bestimmt werden mufs, soweit dies aus der Stufe der Entwicklung, auf der die in ihm enthaltenen Gedanken stehen, möglich ist. Hier, wo wir noch von den Upanishad's im ganzen handeln, kann nur von einer vorläufigen und annähernden Bestimmung der Periode die Rede sein, welcher im grofsen und ganzen eine Upanishad angehört.

Wir unterscheiden zunächst vier, zeitlich aufeinanderfolgende, Perioden, denen sich sämtliche Upanishad's einordnen lassen.

I. Die alten Prosa-Upanishad's:
Bṛihadâraṇyaka und *Chândogya*,
Taittirîya,
Aitareya,
Kaushîtaki,
Kena, welche auf der Grenze steht.

Sie sind sämtlich die Vedântatexte wirklich vorhandener Çâkhâ's, sind in ihren Anfangsteilen zumeist noch mit den Brâhmaṇa's und Âraṇyaka's verwachsen, deren Fortsetzung sie bilden, und deren rituelle Begriffe vielfach allegorisch umgedeutet werden. Erst die spätern und, wie wir annehmen dürfen, jüngern Teile erheben sich freier über das Ritual. Die Sprache ist fast noch ganz die alte Prosa der Brâhmaṇatexte, etwas schwerfällig, umständlich und ungeschickt, aber nicht ohne natürliche Anmut. Die von uns aufgestellte Reihenfolge dürfte im ganzen auch die chronologische sein. *Bṛihadâraṇyaka* und *Chândogya* sind, wie die umfangreichsten, so auch im allgemeinen die ältesten der uns erhaltenen Upanishad's; unter ihnen wiederum zeigt, wie wir noch oft sehen werden, Bṛihadâraṇyaka fast überall in der Haltung der Texte die gröfsere Ursprünglichkeit, wie denn auch der Literaturkreis von Chând. 7,1,4 (7,2,1. 7,7,1) erheblich weiter ist als der von Bṛih. 2,4,10 (4,1,2. 4,5,11; vgl. Up. S. 484 n.). — *Taittirîya* ist schon ihrem mittleren Teile nach jünger als Chândogya; vgl. Chând. 6,2 (drei Elemente) und Taitt. 2,1 (fünf Elemente). *Aitareya* ist jünger als Chândogya (Chând. 6,3,1 drei, Ait. 3,3 vier Arten organischer Wesen) und als Taittirîya (vgl. Taitt. 2,6, „nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein“, mit der weiter ausgemalten Darstellung Ait. 1,3,12). *Kaushîtaki* endlich ist jünger als alle genannten (Kaush. 1 ist weniger ursprünglich als Chând. 5,3 fg., Bṛih. 6,2; Kaush. 3 mufs später als Ait. 3,3, Kaush. 4 später als Bṛih. 2,1 sein). Auf der Grenze dieser Periode steht *Kena*, welche vermöge des ersten, metrischen Teiles schon der folgenden Epoche angehört.

II. Die metrischen Upanishad's.

Den Übergang bilden Kena 1—13 und die ohne Zweifel später eingelegten Verse Bṛih. 4,4,8—21. Dann folgen:

Kâṭhaka,
Îçâ,
Çvetâçvatara,
Muṇḍaka,
Mahânârâyaṇa.

Mahânârâyaṇa benutzt schon *Muṇḍaka* (vgl. zu Muṇḍ. 2,1,9 unsere Anm. Up. S. 551 fg.), Muṇḍaka scheint *Çvetâçvatara* zu benutzen (Up. S. 555 Anm. 1—2); *Îçâ* scheint im ganzen unentwickelter, auch freier von sektiererischen Neigungen als Çvet. zu sein, erscheint aber mehrfach als abhängig von *Kâṭhaka* (vgl. namentlich Îçâ 8 mit Kâṭh. 5,13). Dafs Çvet. später ist als Kâṭh., unterliegt keinem Zweifel, ja, es ist, nach den von uns Up. S. 289 gesammelten Stellen sehr wahrscheinlich, dafs Kâṭh. bei der Komposition von Çvet. direkt benutzt worden ist.

Der Unterschied dieser Periode gegen die vorhergehende ist sehr grofs. Der Zusammenhang mit den Çâkhâ's erscheint teils zweifelhaft, teils künstlich gemacht, ist unter allen Umständen nur ein lockerer; die âraṇyaka-artigen Allegorien fehlen; der Upanishadgedanke ist nicht mehr in der Entwicklung begriffen, sondern erscheint überall als ein fertig überkommener; bestimmte Verse und Wendungen, in denen er sich ausprägt, kehren überall wieder; eine Phraseologie hat sich bereits gebildet; die Sprache ist fast durchweg metrisch.

III. Die jüngern Prosa-Upanishad's:

Praçna,
Maitrâyaṇîya,
Mâṇḍûkya.

In dieser dritten Periode wendet sich die Upanishadproduktion wieder der Prosa zu, jedoch einer Prosa, welche von der archaischen Sprache der alten Upanishad's sehr merklich verschieden ist, wenn sie auch, namentlich in Maitrâyaṇa, einen archaistischen Anstrich anstrebt. Der Stil erinnert schon an den der spätern Sanskritprosa: er ist kompliziert, gewunden,

reflektierend; die Abhängigkeit der Gedanken von denen der frühern, prosaischen wie metrischen, Upanishad's bekundet sich durch zahlreiche Zitate und Entlehnungen. Dafs *Praçna* jünger ist als *Muṇḍaka*, ergibt sich daraus, dafs sie diese zitiert (Praçna 3,5); dafs sie älter ist als *Maitrâyaṇîya* daraus, dafs sie von derselben zitiert wird (Maitr. 6,5, Up. S. 333). Die Stellung von *Mâṇḍûkya* ist, bei der Kürze derselben, schwer bestimmbar; doch erscheint die Theorie über Om Mâṇḍ. § 3, Up. S. 581 entwickelter als Maitr. 6,4, Up. S. 332. Die meisten der bisher aufgezählten Upanishad's haben noch, zum Teil unter sehr zweifelhaftem Rechtstitel, Aufnahme in den drei ältern Veden gefunden; nur drei derselben, Muṇḍaka, Praçna und Mâṇḍûkya, scheinen von Haus aus dem Atharvaveda angehört zu haben, und zwar Muṇḍaka und Praçna als die ursprünglichen, legitimen Upanishad's dieses vierten Veda. Beide knüpfen an Çaunaka und Pippalâda, die Begründer der Çâkhâ's des Atharvaveda, an; die spätern Sammlungen von Atharva-Upanishad's beginnen in der Regel mit Muṇḍaka und Praçna, und nur diese beiden werden nachweislich von Bâdarâyaṇa und Çaṅkara anerkannt und benutzt.

IV. Die spätern Atharva-Upanishad's.

Auch die spätere theologische Produktion behielt die Form der Upanishad's, als eine bequeme und in geheiligtem Ansehen stehende Art der literarischen Komposition, bei, während sich das Denken teils mit Fortbildung älterer Themata beschäftigte oder doch nicht wesentlich von den herkömmlichen Geleisen abwich (*Garbha, Prâṇâgnihotra, Piṇḍa, Âtma, Sarvopanishatsâra, Gâruḍa*), teils der Verherrlichung des Yoga (*Brahmavidyâ, Kshurikâ, Cûlikâ, Nâdabindu, Brahmabindu, Amṛitabindu, Dhyânabindu, Tejobindu, Yogaçikhâ, Yogatattva, Haṅsa*) und des Sannyâsa (*Brahma, Sannyâsa, Âruṇeya, Kaṇṭhaçruti, Paramahaṅsa, Jâbâla, Âçrama*) sich zuwandte. Die Verschiedenheit beider Richtungen gibt sich auch darin zu erkennen, dafs fast ausnahmslos die Yoga-Upanishad's in Versen; die Sannyâsa-Upanishad's in Prosa mit eingelegten Versen verfafst sind. Eine weitere Klasse von Upanishad's ist dem Çiva-Kultus (*Atharvaçiras, Atharvaçikhâ, Nîlarudra, Kâlâgni-*

rudra, Kaivalya) oder dem Vishṇukultus *(Mahâ, Nârâyaṇa, Âtmabodha, Nṛisiṅhatâpanîya, Râmatâpanîya)* zugewandt, um denselben im Sinne der Vedântalehre umzudeuten. Sie sind meist in Prosa, vereinzelt auch in Versen abgefafst. Alle diese Upanishad's haben Aufnahme im Atharvaveda, aber keine Anerkennung von seiten der leitenden Vedântatheologen gefunden.

3. Die Upanishad's bei Bâdarâyaṇa und Çaṅkara.

Den ersten Spuren einer Zusammenfassung der verschiedenen Upanishad's begegnen wir schon in diesen selbst. So, wenn Çvet. 5,6 „die den Geheimteil des Veda bildenden Upanishad's" *(veda-guhya-upanishadaḥ)* erwähnt werden; und auch die Stelle Çvet. 6,22, „vor Zeiten ward im Vedânta höchstes Geheimnis ausgebracht", scheint auf die ältern Upanishad's als ein zusammengehöriges Ganze und schon aus einer gewissen Entfernung zurückzublicken. Ebenso der dreimal vorkommende Vers Muṇḍ. 3,2,6 (Mahânâr. 10,22. Kaiv. 3), wenn er von Asketen (*yati*'s) redet, „die der Vedântalehre Sinn ergriffen" haben. Noch deutlicher erscheinen die Upanishad's als ein zusammengehöriges Ganze, wenn Maitr. 2,3, Up. S. 318 die Lehre vom Brahman als „die Lehre aller Upanishad's" *(sarva-upanishad-vidyâ)* bezeichnet wird. Dafs in so späten Werken wie Sarva-upanishad-sâra oder der Muktikâ-Upanishad die Upanishad's als Ganzes vorausgesetzt werden, ist dabei nicht weiter von Belang.

In grofsem Stile unternahm, ohne Zweifel auf Grund älterer Vorarbeiten, eine Zusammenfassung der Upanishadlehren *Bâdarâyaṇa* in den Brahmasûtra's, dem Grundwerke des spätern Vedânta. Er beweist, dafs Brahman der Grund der Welt ist, *samanvayât* „aus der Übereinstimmung" der Upanishadtexte (1,1,4), und proklamiert den Grundsatz, „dafs alle Vedântatexte Glauben verdienen" (*sarva-vedânta-pratyayam*, 3,3,1). Welche Upanishad's aber von Bâdarâyaṇa als kanonisch anerkannt werden, das läfst sich, bei der Kürze der Sûtra's, nicht aus diesen selbst, sondern nur aus dem Kommentare des *Çaṅkara* entnehmen, bleibt also, da wir nicht wissen, inwieweit Çaṅkara einer gesicherten Tradition folgte, in vielen Fällen zweifelhaft. Mit gröfserer Sicherheit lassen sich die dem Bâdarâyaṇa vorschwebenden Upanishadtexte nur im ersten

Adhyâya bestimmen, wo er es unternimmt, die Lehre vom Brahman in 28 Adhikaraṇa's (Abschnitten) auf ebensoviele Upanishadstellen zu gründen. Wie in dem ganzen Werke, spielt auch hier die Vierzahl eine für die Disposition des Stoffes entscheidende Rolle, indem von den 28 Grundstellen zwölf aus Chândogya, vier aus Bṛihadâraṇyaka, vier aus Kâṭhaka, vier aus Taittirîya und Kaushîtaki (je zwei aus jeder), und vier aus Atharva-Upanishad's, nämlich drei aus Muṇḍaka und eine aus Praçna, entnommen sind. Folgendes Schema (welches wir aus „System des Vedânta“ S. 130 wiederholen) zeigt, dafs die Reihenfolge der Stellen, wie sie innerhalb jeder der benutzten Upanishad's stehen, genau gewahrt wird, während im übrigen die Stellen in einer Weise zusammengeflochten erscheinen, für welche man nur hier und da in der Zusammengehörigkeit des Inhalts einen Grund zu erkennen glaubt.

1)	1,1,12—19				Taitt. 2,5	
2)	—,20—21	Chând. 1,6,6				
3)	—,22	Chând. 1,9,1				
4)	—,23	Chând. 1,11,5				
5)	—,24—27	Chând. 3,13,7				
6)	—,28—31				Kaush. 3,2	
7)	1,2, 1— 8	Chând. 3,14,1				
8)	—, 9—10			Kâṭh. 2,25		
9)	—,11—12			Kâṭh. 3,1		
10)	—,13—17	Chând. 4,15,1				
11)	—,18—20		Bṛih. 3,7,3			
12)	—,21—23					Muṇḍ. 1,1,6
13)	—,24—32	Chând. 5,11—24				
14)	1,3, 1— 7					Muṇḍ. 2,2,5
15)	—, 8— 9	Chând. 7,23				
16)	—,10—12		Bṛih. 3,8,8			
17)	—,13					Praçna 5,5
18)	—,14—18	Chând. 8,1,1				
19)	—,19—21	Chând. 8,12,3				
20)	—,22—23					Muṇḍ. 2,2,10
21)	—,24—25			Kâṭh. 4,12		
22)	—,39			Kâṭh. 6,1		
23)	—,40	Chând. 8,12,3				
24)	—,41	Chând. 8,14				
25)	—,42—43		Bṛih. 4,3,7			
26)	1,4,14—15				Taitt. 2,6	
27)	—,16—18				Kaush. 4,19	
28)	—,19—22		Bṛih. 4,5,6			

Die auffallende Bevorzugung von Chândogya läfst vermuten, dafs bereits eine aus der Schule dieser Upanishad herrührende Vorarbeit vorlag, in welche dann von Bâdarâyaṇa oder schon von einem Frühern sechzehn Hauptstellen anderer Çâkhâ's, gleichfalls unter Wahrung des Prinzips der ursprünglichen Reihenfolge der Stellen, hineingearbeitet wurden. Aufser den genannten Upanishad's läfst sich für Bâdarâyaṇa mit einiger Sicherheit nur noch die Benutzung von *Çvetâçvatara* (Sûtram 1,4,8—10), *Aitareyâ* (Sûtram 3,3,16—17), und vielleicht *Jâbâla* (Sûtram 1,2,32) nachweisen. Was aber die Sûtram 3,3,25 erwähnte Verwünschungsformel betrifft, welche nach Çañkara „am Eingange einer Upanishad der Âtharvaṇika's" stehen soll, und die sich nirgendwo finden lassen will, so möchte ich jetzt vermuten (da Bâdarâyaṇa und Çañkara im ganzen Werke von den Atharva-Upanishad's nur Muṇḍaka und Praçna benutzen, mithin auch nur diese anerkennen, und da sie die jener Verwünschungsformel folgende Upanishad als berechtigt anzuerkennen scheinen), dafs die gedachte Formel sich damals am Eingang einer jener beiden, vielleicht der Muṇḍaka-Upanishad, befunden haben mag, etwa in der Weise, wie die Çântiformeln, welche vor den Upanishad's in einigen Handschriften vorhergehen und in andern fehlen.

An Bâdarâyaṇa's Brahmasûtra's schliefst sich der grofse Kommentar des *Çañkara* (angeblich 800 p. C.) über dieselben, welchem aufserdem, unter andern Werken, die in der Bibl. Ind. (vol. II. III. VII. VIII) edierten Kommentare zu *Bṛihadâraṇyaka*, *Chândogya*, *Taittirîya*, *Aitareya*, *Çvetâçvatara*, *Îçâ*, *Kena*, *Kaṭha*, *Praçna*, *Muṇḍaka* und *Mâṇḍûkya* zugeschrieben werden. Es fehlen also Kommentare von Çañkara über *Kaushîtaki*, welche erst von *Çañkarânanda* (nach Hall, Index p. 98. 123 Lehrer des Mâdhava, der 1350 p. C. blühte), und *Maitrâyaṇîya*, welche von *Râmatîrtha* kommentiert wurde. Aber auch die Kommentare zu den genannten elf Upanishad's rühren teilweise wohl nicht von Çañkara selbst, sondern nur aus seiner Schule her, da die Erklärungen der Upanishad-Kommentare mit den im Sûtra-Kommentar gegebenen öfter nicht zusammenstimmen (vgl. Up. S. 478 n. 570 n.). Der unter Çañkara's Namen überlieferte Kommentar zu *Mâṇḍûkya* be-

handelt diese mit *Gauḍapâda's Kârikâ* als Einheit und scheint das Ganze noch gar nicht als Upanishad anzusehen (p. 330: *vedânta-artha-sâra-sañgraha-bhûtam idam prakaraṇa-catushṭa-yam 'om iti etad aksharam' ity-âdi ârabhyate*), wozu stimmen würde, dafs Mâṇḍûkya weder in den Brahmasûtra's noch im Kommentar des Çañkara über dieselben zitiert wird, während zwei Verse der Kârikâ des Gauḍapâda (3,15 und 1,16) von Çañkara p. 375,3. 433,1 mit den Worten *atra uktam vedânta-artha-sampradâyavidbhir âcâryaiḥ* angeführt werden. Im Kommentar zu den Brahmasûtra's werden von Çañkara nachweislich (vgl. System des Vedânta S. 32 fg.) nur folgende vierzehn Upanishad's zitiert, wobei die beigefügten Ziffern die Anzahl der Zitate bezeichnen: *Chândogya* 810, *Bṛihadâraṇyaka* 567, *Taittirîya* 142, *Muṇḍaka* 129, *Kâṭhaka* 103, *Kaushîtaki* 88, *Çvetâçvatara* 53, *Praçna* 38, *Aitareya* 22, *Jâbâla* 13, *Mahânârâyaṇa* 9, *Îça* 8, *Paiñgi* 6, *Kena* 5.

Obgleich Çañkara diese von ihm anerkannten Vedântatexte durchaus als einen einheitlichen, widerspruchlosen Kanon der Erkenntnis der Wahrheit betrachtet*, so scheint ihm doch noch keine Sammlung der Upanishad's vorgelegen zu haben, da er die meisten derselben noch als die Schlufskapitel der zugehörigen Brâhmaṇa's vor Augen hat, an die er daher zu Eingang des Upanishadkommentars anzuknüpfen pflegt. So sagt er in

* Man vergleiche seine Erklärung zu Sûtram 3,3,1, p. 843 (S. 550 unserer Übersetzung): „Wie kann also da der Gedanke kommen, ob die Lehren über Brahman verschieden oder nicht verschieden seien? Denn man kann doch nicht behaupten, dafs es die Absicht des Vedânta sei, ähnlich wie es eine Vielheit von Werken gibt, auch eine Vielheit des Brahman zu lehren; indem das Brahman eines und eingestaltig ist. Auch geht es nicht an, dafs über das eingestaltige Brahman verschiedengestaltige Lehren bestehen; denn dafs anders die Sache und anders die Erkenntnis der Sache sei, ist notwendigerweise ein Irrtum. Und gesetzt den Fall, es würden über das einheitliche Brahman vielheitliche Lehren in den verschiedenen Vedântatexten mitgeteilt, so könnte nur eine derselben richtig, die andern hingegen würden falsch sein, und die Folge wäre der Verlust des Vertrauens auf den Vedânta! [Dieses aber ist, in Çañkara's Augen, eine ἀπαγωγὴ εἰς τὸ ἀδύνατον.] Es ist also nicht daran zu denken, dafs in den einzelnen Vedântatexten eine Verschiedenheit der Lehren über Brahman statthabe."

der Einleitung des Kommentars zu *Kena* (Bibl. Ind. p. 28), nach Zitierung ihres Anfanges, derselbe sei „der Anfang des neunten Adhyâya [in der von Örtel herausgegebenen Rezension gehört sie zum vierten Adhyâya, vgl. Up. S. 62. 203 n.]; vor demselben sind die Werke vollständig behandelt worden; auch wurden die Verehrungen des allen Werken als Grundlage dienenden Prâṇa gelehrt, sowie auch die, welche sich auf das ein Glied der Werke bildende Sâman beziehen. Dann folgte die Betrachtung des Gâyatra-sâman und schlofs mit der Lehrerliste; alles dies Genannte gehört noch zu den Werken" usw. — Zu *Chândogya,* p. 2: „Das ganze Ritual ist durchgegangen worden, sowie auch die Erkenntnis des Prâṇa-Agni usw. als Gottheit". — Zu *Taittirîya*, p. 2: „Die ständigen Werke, welche dazu dienen, begangene Vergehen zu tilgen, sowie die wunschhaften Werke für solche, die einen bestimmten Lohn begehren, sind in dem vorhergehenden Teile des Buches *(pûrvasmin granthe)* durchgegangen worden". — Zu *Bṛihadâraṇyaka*, p. 4: „Der Zusammenhang dieser (Upanishad) mit dem Werkteile ist folgender" usw. — Zu *Îçâ*, p. 1: „Die Mantra's *îçâ vâsyam* usw. finden nicht [wie man erwarten sollte] Verwendung bei den Werken, sondern offenbaren die Wesenheit des nicht zu den Werken gehörigen Âtman". — Zu *Aitareya*, p. 143: „Die Werke mitsamt der auf das niedere Brahman bezüglichen Erkenntnis sind absolviert" usw.

Alle diese Upanishad's scheinen, nach den mitgeteilten Bemerkungen zu schliefsen, dem Çaṅkara noch als Schlufsteile der betreffenden Brâhmaṇa's vorgelegen zu haben. Hingegen fehlt eine derartige Anknüpfung an einen vorhergehenden Werkteil in den Kommentaren zu *Kâṭhaka* und *Çvetâçvatara.* Ebenso bei *Muṇḍaka* und *Praçna,* welche beiden von Çaṅkara als eine Art Einheit behandelt werden; in der Einleitung zu Praçna, p. 160,2, bemerkt er: „um die in den Mantra's [der Muṇḍaka-Upanishad, wie der Glossator richtig ergänzt] gelehrte Sache weiter auszuführen, wird dieses Brâhmaṇam [die Praçna-Upanishad] unternommen". Da übrigens Muṇḍaka und Praçna gar keine Verwandtschaft zeigen, wie sie denn auch an verschiedene Çâkhâ's des Atharvaveda (die des Çaunaka und die des Pippalâda) anknüpfen, so erklärt sich die

Einheit, in welcher Çañkara sie betrachtet, wohl nur daraus, dafs sie schon zu seiner Zeit zusammengefafst waren als erster Anfang und Grundstock einer Sammlung der Atharva-Upanishad's. Wahrscheinlich bestand damals die Sammlung nur aus diesen beiden, da sonst die andern wohl nicht so vollständig von Çañkara hätten ignoriert werden können, wie dies tatsächlich geschieht. Zwar bemerkt der Glossator *Ânandajñâna* zum Eingange von Çañkara's Kommentar zu Muṇḍaka (p. 258): „Anfangend mit der Brahma-Upanishad [er meint wohl Brahmavidyâ-Up.] und Garbha-Upanishad sind noch viele Upanishad's des Atharvaveda vorhanden; aber da sie im Çârîrakam (den Brahmasûtra's des Bâdarâyaṇa) nicht verwendet werden, so wird er (Çañkara) diese nicht erklären". Dieser Grund ist wohl nicht ausreichend; denn welche Upanishad's im Çârîrakam vorkommen und welche nicht, das konnte nur durch die Tradition oder Çañkara selbst bestimmt werden. Es mufs also die Tradition oder Çañkara selbst gewesen sein, welche aus dem Kanon weitere Upanishad's ausschlossen, sei es, dafs dieselben noch nicht bekannt waren, sei es, dafs sie noch nicht als Upanishad's anerkannt wurden, wie denn ja Çañkara die Mâṇḍûkya, die er doch selbst nebst Gauḍapâda's Kârikâ kommentiert hat, noch nicht als Upanishad, sondern als ein *vedânta-artha-sâra-sañgraha-bhûtam prakaraṇam* „eine den Hauptinhalt des Vedânta befassende literarische Komposition" bezeichnet.

4. Die wichtigsten Upanishadsammlungen.

Die weitere Geschichte der Upanishadtradition ist zur Zeit noch in Dunkel gehüllt, und nur vermutungsweise können wir aus den vorliegenden Sammlungen der Upanishad's einige Schlüsse über die Entstehung derselben zu ziehen versuchen. Diese Sammlungen oder Listen zerfallen von vornherein in zwei Klassen, sofern sie entweder sämtliche Upanishad's umfassen, oder sich (wenigstens der ursprünglichen Absicht nach) nur auf die Atharva-Upanishad's beschränken. Von ersterer Art ist der Kanon der Muktikâ und des Oupnek'hat, von letzterer der des Colebrooke und des Nârâyaṇa.

Da die Upanishad's der drei ältern Veden in der Tra-

dition der Çâkhâ's fortleben, so war, solange diese bestanden, auch die sichere Überlieferung der betreffenden Upanishad's nicht gefährdet. Anders im Atharvavedâ, welcher beim Opfer keine Verwendung fand (oben I, 1, S. 50) und infolgedessen nicht von einer so festen Schultradition, wie die Texte der drei ältern Veden, getragen wurde, worauf nicht nur die vielfache Verwahrlosung seiner Saṃhitâstücke, sondern auch die Liberalität hinweist, mit welcher er neuen Produktionen noch weiterhin offen stand, und welche wohl nicht möglich war, solange die Tradition in den Händen geordneter, von Geschlecht zu Geschlecht sich zunftmäfsig fortsetzender Vedaschulen lag. Aus diesen Umständen erklärt sich das massenweise Eindringen neu entstehender Upanishad's in den Atharvaveda. Schon bei Çañkara begegneten wir (oben S. 30) einer Zusammenfassung von Muṇḍaka und Praçna, und an diese als Grundstock scheint sich nach und nach eine Sammlung von Atharva-Upanishad's gereiht zu haben, welche schliefslich in 34 Nummern von *Muṇḍaka* bis *Nṛisiṅhatâpanîya* reichte, und auch solche Stücke befafste, die früher gar nicht als Upanishad's gerechnet wurden, wie denn bei Çañkara noch die Kârikâ des Gauḍapâda zur Mâṇḍûkya-Upanishad und sogar diese selbst (oben S. 29. 31) nicht das Ansehen einer Upanishad haben. Diese 34 ersten Upanishad's der Colebrookeschen Liste (Up. S. 537) werden späterhin auf 52 erweitert, indem man ihnen nicht nur eine Anzahl neuer Emporkömmlinge, sondern merkwürdigerweise mit und unter ihnen sieben von alters her bekannte Texte der ältern Veden, nämlich 35.—36. *Kâṭhaka*, 37. *Kena*, 39.—40. *Bṛihannârâyaṇa* (= Taitt. Âr. X), 44. *Ânandavallî* (= Taitt. Up. 2) und 45. *Bhṛiguvallî* (= Taitt. Up. 3), angliederte. So entstand die von Colebrooke zuerst bekannt gegebene Sammlung der 52 Upanishad's, deren seltsame Zusammensetzung wir (Up. S. 537) durch die Hypothese zu erklären versuchten, dafs zur Zeit und im Lande ihrer endgültigen Konstituierung die drei ältern Veden nur noch in den Çâkhâ's der *Aitareyin*'s, *Tâṇḍin*'s (denen die Chândogya-Upanishad angehört, System des Vedânta S. 9) und *Vâjasaneyin*'s gepflegt wurden, daher man die Upanishad's der übrigen Çâkhâ's (mit Ausnahme der bereits verschollenen oder nicht anerkannten *Kaushîtaki*, *Çvetâ-*

çvatara, Maitrâyaṇîya), um sie vor dem Untergang zu retten, der bestehenden Sammlung der Atharva-Upanishad's anreihte.*

Mit der Colebrookeschen Sammlung stimmt (wie wir Up. S. 538 fg. nachgewiesen haben) die Sammlung des Nârâyaṇa, abgesehen von einigen Abweichungen in der Reihenfolge der letzten Nummern, genau überein, nur daſs sie die 52 Upanishad's Colebrooke's auf 45 zusammendrängt und als No. 46—52 sieben sektarische Texte (zwei *Gopâlatâpanîya, Kṛishṇa, Vâsudeva* mit *Gopîcandana, Çvetâçvatara* und zwei *Varadatâpanîya*) hinzufügt. Dieses Verhältnis haben wir Up. S. 541 daraus zu erklären versucht, daſs die 52-Zahl schon zu einer Art kanonischen Ansehens gelangt war, als sich der Wunsch einstellte, sieben weitere, neuerdings erst entstandene oder zu Ansehen gelangte Texte einzufügen. Dies wurde erreicht, indem man die bisherigen 52 Nummern, durch Zusammenfassung des ursprünglich Zusammengehörigen, auf 45 reduzierte und dadurch Raum gewann, die sieben neuen Texte als unter der 52-Zahl einbegriffen hinzustellen und dadurch ihre kanonische Anerkennung zu erleichtern.

Einer ganz andern Gegend (wahrscheinlich dem Süden Indiens) und einer erheblich spätern Zeit scheint die Sammlung der 108 Upanishad's, welche in der Muktikâ als letzter aufgezählt werden, anzugehören. Dieselbe befaſst sämtliche Upanishad's der Sammlung Colebrooke's (mit Ausnahme von *Nîlarudra, Piṇḍa, Mahânârâyaṇa, Âçrama*) und Nârâyaṇa's (mit Ausnahme von *Varadatâpanîya*), mehrfach unter andern Namen und zuweilen durch spätere Zusätze bis zum Dreiſsigfachen oder Vierzigfachen ihres Umfangs erweitert, dazu sämtliche elf Upanishad's der drei ältern Veden (mit Ausnahme von *Mahânârâyaṇa*) und gegen siebzig neuer, sonst nirgendwo vorkommender, Texte. Schon der Umstand, daſs in dieser Sammlung auch die Upanishad's der drei ältern Veden, und

* Ein anscheinend älteres Verzeichnis, welches nur 28 Atharva-Upanishad's, ohne Einschiebung der Texte der ältern Veden, aufzählt und im übrigen (von einer Ausnahme und den letzten Gliedern abgesehen) völlig mit Colebrooke's und Nârâyaṇa's Liste übereinstimmt, ist erhalten Atharvapariçishṭa 2,13 (Berliner Handschriften, 2,88).

zwar zu Eingang derselben, auftreten, weist auf eine Zeit und Gegend hin, in welcher eine lebendige und stetige Tradition der Çâkhâ's nicht mehr bestand; noch mehr das Unterfangen, von jenen 108 Upanishad's ohne jeden Schein des Rechtes 10 dem Ṛigveda, 19 dem weifsen, 32 dem schwarzen Yajurveda, 16 dem Sâmaveda und 31 dem Atharvaveda zuzuschreiben, — ein Verfahren, gegen welches die alten Vedaschulen doch wohl protestiert haben würden. Im übrigen ist diese Sammlung für die spätere Geschichte des Vedânta (vielleicht vorwiegend oder ausschliefslich unter den Telugu-Brahmanen) von grofsem Interesse und verdient, nachdem sie 1896 auch in einem Devanâgarîdrucke zugänglich gemacht worden ist (vorher war nur eine Ausgabe in Telugucharakteren vorhanden), eine nähere Durcharbeitung. Bemerkenswert ist, dafs Çañkarânanda's Lesarten oft mit denen der 108 Upanishad's gegen diejenigen der 52 Upanishad's und des Nârâyaṇa zusammenstimmen.

Eine isolierte Stellung sowohl den 52 als auch den 108 Upanishad's gegenüber nimmt diejenige Sammlung von fünfzig Upanishad's ein, welche unter dem Namen *Oupnek'hat* im Jahre 1656 auf Veranlassung des Sultans Mohammed Dara Schakoh aus dem Sanskrit ins Persische und 1801—1802 von Anquetil-Duperron aus diesem ins Lateinische übertragen wurde. Auch der Oupnek'hat will, wie die Muktikâ-Sammlung, eine allgemeine Upanishadsammlung sein; er befafst unter zwölf Nummern die Upanishad's der drei ältern Veden, dazu sechsundzwanzig der auch anderweit bekannten Atharva-Upanishad's; ferner enthält er acht ihm eigentümliche Stücke, von denen vier bisher nirgendwo sonst nachgewiesen sind und daher auch von uns, Up. S. 838 fg., nur aus dem Persisch-Latein des Anquetil wiedergegeben werden konnten. Endlich enthält der Oupnek'hat vier Stücke aus Vâj. Saṃh. 16. 31. 32. 34, deren erstes in verkürzter Form als *Nîlarudra-Upanishad* auch in andern Sammlungen vorkommt, während die drei andern sonst nirgendwo Aufnahme gefunden haben. Wir haben dieselben, als zur Vorgeschichte der Upanishad's gehörig, oben I, 1, S. 156 fg., 290 fg., 291 fg., 335 übersetzt und besprochen. Die Aufnahme dieser Saṃhitâstücke in das Corpus der Upanishad's, gleich

als sei Gefahr, dafs sie sonst in Vergessenheit geraten könnten, läfst auf eine relativ späte Zeit für das Zustandekommen der Oupnek'hat-Sammlung schliefsen, wiewohl schon 1656 die persischen Übersetzer diese Sammlung nicht erst veranstaltet, sondern bereits fertig überkommen haben, ja, in der Up. S. 535 angeführten Stelle, dieselbe als aus einer längst vergangenen Vorzeit herrührend betrachten. Durch die übergrofse Treue, mit welcher Anquetil-Duperron diese 50 Upanishad's aus dem Persischen, Wort für Wort und mit Beibehaltung der persischen Syntax, ins Lateinische übersetzte — eine Treue, welche in seltsamem Kontraste zu der Freiheit steht, mit der die persischen Übersetzer den Sanskrittext behandelt haben — ist der Oupnek'hat ein sehr schwer lesbares Buch geworden, und es bedurfte eines so tiefdringenden Geistes wie Schopenhauer, um in dieser ungeniefsbaren Schale einen Kern unschätzbarer philosophischer Intuitionen zu entdecken und für sein System nutzbar zu machen. Sein Urteil über den Oupnek'hat haben wir Up. S. VI wiedergegeben.

Eine Durcharbeitung des vom Oupnek'hat gebotenen Materials hat zuerst A. Weber, Indische Studien I. II. IX, an der Hand der Sanskrittexte unternommen. Inzwischen wurden die Urtexte, zum Teil mit umfangreichen Kommentaren, in der Bibliotheca Indica und neuerdings in der Ânandâçrama Series publiziert; die zwölf ältesten Upanishad's übersetzte M. Müller in den „Sacred Books of the East" vol. I. XV, die beiden gröfsten und einige kleinere sind von O. Böhtlingk in wörtlicher Verdeutschung erschienen. Unsere Übersetzung der sechzig Upanishad's (Leipzig 1897, 2. Aufl. 1905) umfafst sämtliche Texte dieser Art, welche, vermöge ihres regelmäfsigen Vorkommens in den indischen Sammlungen und Verzeichnissen der Upanishad's, auf eine gewisse Kanonizität Anspruch machen können. Die beigegebenen Einleitungen nebst Anmerkungen handeln eingehend über Inhalt und Komposition der einzelnen Stücke, daher wir hier von einem weitern Eingehen auf diese literarischen Fragen Abstand nehmen.

III. Der Grundgedanke der Upanishad's und seine Bedeutung.

1. Der Grundgedanke der Upanishad's.

Alle Gedanken der Upanishad's bewegen sich um zwei Grundbegriffe; sie sind: 1) das *Brahman* und 2) der *Âtman*. In der Regel werden beide vollkommen synonym gebraucht; wo sich aber ein Unterschied herausfühlen läfst, da erscheint *Brahman* als der ältere und anerkanntere, *Âtman* als der jüngere und bezeichnendere Ausdruck, *Brahman* als das Unbekannte und zu Erklärende, *Âtman* als dasjenige Bekannte, wodurch jenes Unbekannte erklärt werden soll, *Brahman* als das Prinzip, sofern es im Weltganzen, *Âtman*, sofern es im Innern des Menschen erfafst wird. Als Beispiel kann man die schon oben I, i, S. 264. 336 übersetzte Stelle Çatap. Br. 10,6,3. Chând. 3,14 ansehen, deren einfacher Grundgedanke darin besteht, dafs das Weltall Brahman (*sarvam khalu idam brahma*), das Brahman aber der Âtman in uns (*esha ma' âtmâ antar hṛidaye* usw.) ist.* Ein anderes Beispiel liefert die Erzählung von Gârgya (Bṛih. 2,1. Kaush. 4), welcher sich vergebens bemüht, das *Brahman* zu definieren, bis er endlich vom Könige zur Erklärung desselben auf den *Âtman* hingewiesen wird. Am deutlichsten tritt der Unterschied zwischen Brahman und Âtman da hervor, wo beide in ganz kurzen Aussprüchen neben einander erscheinen. Als Beispiel kann die Stelle dienen (Bṛih. 4,4,5): *sa vâ' ayam âtmâ brahma*, „wahrlich, dieser Âtman ist das Brahman“.

Halten wir für den gegenwärtigen Zweck an dieser Unterscheidung des *Brahman* als kosmischen Prinzips von dem *Âtman* als psychischem Prinzip fest, so läfst sich der Grund-

---

* Böhtlingk behauptet (Berichte der Sächs. G. d. W., 1897, S. 84), ich hätte „nicht erkannt (!), dafs *esha ma' âtmâ antar hṛidaye* überall Subjekt ist“, legt aber für die Richtigkeit meiner Übersetzung unfreiwilligerweise selbst Zeugnis ab, sofern er zwar in § 3 übersetzt „dieses mein Selbst im Innern des Herzens“, jedoch sogleich darauf in § 4, wo dieselbe Wendung wiederkehrt, ebenso wie ich übersetzt „das ist mein Selbst im Innern des Herzens“.

gedanke der ganzen Upanishadphilosophie ausdrücken durch die einfache Gleichung:

Brahman = Âtman,

das heifst: das *Brahman*, die Kraft, welche in allen Wesen verkörpert vor uns steht, welche alle Welten schafft, trägt, erhält und wieder in sich zurücknimmt, diese ewige, unendliche, göttliche Kraft ist identisch mit dem *Âtman*, mit demjenigen, was wir, nach Abzug alles Äufserlichen, als unser innerstes und wahres Wesen, als unser eigentliches Selbst, als die Seele in uns finden. — Diese Identität des *Brahman* und des *Âtman*, Gottes und der Seele, ist der Grundgedanke der ganzen Upanishadlehre; in aller Kürze wird er ausgedrückt durch die „grofsen Worte“: *tat tvam asi* „dieses bist du“ (Chând. 6,8,7 fg.) und: *aham brahma asmi* „ich bin Brahman“ (Bṛih. 1,4,10); in dem Kompositum: *brahma-âtma-aikyam* „Einheit des Brahman und des Âtman“ bezeichnet er das Fundamentaldogma des Vedântasystems.

Wenn wir diesen Gedanken der mannigfachen, vielfach bildlichen und nicht selten wunderlichen Formen entkleiden, in denen er in den Vedântatexten erscheint, und denselben nur nach seiner philosophischen Reinheit als die Identität Gottes und der Seele, des *Brahman* und des *Âtman*, ins Auge fassen, so hat er eine weit über die Upanishad's, ihre Zeit und ihr Land hinausreichende Bedeutung, ja, wir behaupten, dafs er von unverlierbarem Werte für die ganze Menschheit ist. — Wir können nicht in die Zukunft blicken, wir wissen nicht, welche Aufschlüsse und Entdeckungen dem rastlos forschenden Menschengeiste noch vorbehalten sind, — aber eines können wir mit Sicherheit voraussagen, welche neuen und ungeahnten Wege auch immer die Philosophie kommender Zeiten einschlagen mag, dieses steht für alle Zukunft fest und niemals wird man davon abgehen können: soll eine Lösung des grofsen Rätsels, als welches die Natur der Dinge, je mehr wir davon erkennen, nur um so deutlicher sich dem Philosophen darstellt, überhaupt möglich sein, so kann der Schlüssel zur Lösung dieses Rätsels nur da liegen, wo allein das Naturgeheimnis sich uns von innen öffnet, das

heifst, in unserm eigenen Innern. Hier fanden ihn zum erstenmal die ewig preiswürdigen Urheber der Upanishadgedanken, wenn sie unsern *Âtman*, unser eigenes innerstes Wesen als das *Brahman*, als das innerste Wesen der ganzen Natur und aller ihrer Erscheinungen erkannten.

2. Der Upanishadgedanke und die Philosophie.

Alle Religion und Philosophie wurzelt in dem Gedanken, dafs (mit Kants Worten zu reden) die Welt nur Erscheinung und nicht Ding an sich ist, das heifst, dafs die ganze, in Raum und Zeit unendlich sich ausbreitende Aufsenwelt und ebenso der gesamte Komplex der Wahrnehmungen in meinem Innern, — dafs dies alles nur die Form ist, in welcher das Seiende in einem Bewufstsein wie dem unsern sich darstellt, nicht aber die Form, in welcher es aufserhalb unseres Bewufstseins und unabhängig von demselben bestehen mag, dafs, mit andern Worten, der gesamte Komplex der äufsern und innern Erfahrung uns immer nur sagt, wie die Dinge für uns, für unser Vorstellungsvermögen, nicht aber wie sie an sich und ohne dieses Vorstellungsvermögen beschaffen sind.

Es ist leicht, zu zeigen, wie dieser, erst in der Kantischen Philosophie zu voller Klarheit erhobene, aber in weniger deutlicher Form von jeher vorhanden gewesene Gedanke die Grundlage und stillschweigende, halb bewufste oder unbewufste Voraussetzung aller Philosophie ist, soweit sich nicht empirische Wissenschaften unter diesem Namen verbergen. Denn alle Philosophie, im Gegensatze zu den empirischen Wissenschaften, begnügt sich nicht, die Dinge ihrem Tatbestande nach kennen zu lernen und nach ihrem kausalen Zusammenhange zu erforschen; vielmehr geht sie, ihrer Natur nach, über dies alles hinaus, indem sie (wie wir schon oben I, 1, S. 3 fg. ausführten) den Gesamtkomplex der empirischen Realität, auch nach allen Aufhellungen desselben durch die empirischen Wissenschaften, ansieht als etwas, was noch der weitern Erklärung bedarf, und diese Erklärung findet in dem Prinzip, welches sie aufstellt, und aus welchem sie bemüht ist, das Dasein der Dinge und ihrer Ordnung abzuleiten.

Diese Tatsache, dafs die Philosophie von jeher bestrebt war, ein Prinzip der Welt aufzustellen (vgl. I, 1, S. 3), beweist, dafs sie ausging von dem mehr oder weniger deutlichen Bewufstsein, dafs die ganze empirische Realität nicht das wahre Wesen der Dinge ist, dafs sie, in Kants Worten, nur Erscheinung ist und nicht Ding an sich.

Dreimal, soviel wir wissen, hat sich die Philosophie zu einem deutlicheren Bewufstsein dieser ihr allgemein gestellten Aufgabe und ihrer Lösung erhoben, das eine Mal in Indien in den Upanishad's, das zweite Mal in Griechenland in der Philosophie des Parmenides und Platon, das dritte Mal in der neueren Zeit in der Philosophie Kants und Schopenhauers. Wir werden in einem spätern Teile dieses Werkes zu zeigen haben, wie die Philosophie der Griechen ihren Höhepunkt erreichte durch die parmenideisch-platonische Lehre, dafs diese ganze Welt des Werdens ein blofser Schein, wie Parmenides sagt, eine Welt der Schatten ist, wie Platon lehrt, und wie beide Philosophen bemüht sind, durch sie hindurch die wahre Wesenheit der Dinge, τό ὄν, τὸ ὄντως ὄν zu ergreifen, was Platon in einem an die Upanishadlehre wie an die Kantische Terminologie erinnernden Ausdruck als das αὐτὸ *(âtman)* καθ' αὑτό („an sich") bezeichnet. Wir werden dann weiter sehen, wie eben dieser Gedanke, nach einer vorübergehenden Verdunkelung durch Aristoteles und das Mittelalter, auf ganz anderm Wege wiederum ergriffen wurde und deutlicher als je zuvor aufleuchtete in der von Kant begründeten Philosophie, welche ihren grofsen Fortsetzer und Vollender in Schopenhauer gefunden hat. Hier haben wir es mit den Upanishad's zu tun, und wir glauben die welthistorische Bedeutung dieser Urkunden nicht in ein helleres Licht setzen zu können, als indem wir zeigen, wie der eigentliche, tiefste Grundgedanke des Platonismus und des Kantianismus auch schon der Grundgedanke der Upanishadlehre ist.

Die Dinge, welche sich um uns her im unendlichen Raume nach allen Seiten ausbreiten, und zu denen wir, vermöge unserer Leiblichkeit, selbst gehören, sind nach Kant nicht die Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, sie sind nach Platon nicht die wahren Wesenheiten, sondern die blofsen Schatten der-

selben, und sie sind nach der Upanishadlehre nicht der *Âtman*, das wirkliche Selbst der Dinge, sondern eine blofse *Mâyâ*, das heifst, ein blofses Blendwerk, eine Illusion. Allerdings kommt der Terminus *Mâyâ* erst von Çvet. 4,10 an vor; daher von solchen, welche nicht imstande sind, dieselbe Sache, wo sie in andere Worte gekleidet erscheint, wiederzuerkennen, die Behauptung aufgestellt worden ist, der Begriff der *Mâyâ* sei den ältern Upanishad's noch unbekannt. Wie sie es, bei dieser Behauptung, fertig bringen, diese ältern Upanishad's (Bṛihadâraṇyaka und Chândogya) zu verstehen, mögen sie selbst wissen. Tatsache ist, dafs dieselben ganz von der Vorstellung durchtränkt sind, welche späterhin ihren glücklichsten Ausdruck in dem Worte *mâyâ* gefunden hat. — Schon in der Forderung, dafs man den *Âtman* des Menschen, den *Âtman* der Welt zu suchen habe (Bṛih. 2,4,5[b]: *âtmâ vâ' are drashṭavyaḥ, çrotavyo, mântavyo, nididhyâsitavyo;* Chând. 8,7,1: *so 'nveshṭavyaḥ, sa vijijñâsitavyaḥ*), liegt implicite, dafs dieser Leib und diese Welt, die sich ungesucht vor uns ausbreitet, nicht der Âtman, das Selbst, das wahre Wesen ist, und dafs es eine Täuschung ist, wenn wir sie (wie der Dämon Virocana, Chând. 8,8,4) dafür halten. Alle Dinge und Verhältnisse der Welt, so entwickelt Yâjñavalkya Bṛih. 2,4,5[a], sind uns nicht wert um ihrer selbst willen (als „Dinge an sich"), sondern um des Âtman willen; ja sie existieren nur in dem Âtman, und der ist ganz und gar verloren, welcher sie „aufserhalb des Selbstes" *(anyatra âtmano)* weifs. Dieser Âtman, schliefst er l. c. 2,4,6, ist Brahmanen und Krieger, Welträume, Götter und Wesen, „dieser Âtman ist das ganze Weltall" *(idaṃ sarvaṃ yad ayam âtmâ).* Wie man die Töne mit ergreift, indem man das Instrument ergreift (Bṛih. 2,4,7 fg.), so hat man, indem man den Âtman ergreift, alle jene Dinge mit ergriffen: „fürwahr, wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewufst" (Bṛih. 2,4,5[b]).

Unmittelbar an diesen Gedanken und wahrscheinlich sogar an diese Stelle Bṛih. 2,4,5[b] knüpft die Chând. Up. 6,1,2 an, indem sie, was dort das Resultat der Entwicklung war, zur Voraussetzung macht und als Thema voranstellt: „Hast du denn auch der Unterweisung nachgefragt, durch welche [auch]

das Ungehörte ein [schon] Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird?" — „Wie ist denn, o Ehrwürdiger, diese Unterweisung?" — „Gleichwie, o Teurer, durch einen Tonklumpen alles, was aus Ton besteht, erkannt ist, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein blofser Name *(vâcârambhaṇam vikâro, nâmadheyam)*, Ton nur ist es in Wahrheit, — also, o Teurer, ist diese Unterweisung." Hier wird die vielheitliche Umwandlung des Einen für blofses Wortgerede, blofsen Namen erklärt, ganz wie Parmenides behauptet, dafs alles, was die Menschen für wahr halten, blofser Name sei (τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ). Auf Grund dieser Anschauungen heifst es dann in spätern Stellen, „noch auch ist dieses eine Vielheit" (Kaush. 3,8, Up. S. 50) und in den eingelegten Versen Bṛih. 4,4,19 (vgl. Kâth. 4,10—11):

Im Geiste soll man dies merken:
Nicht ist hier Vielheit irgendwie!
Von Tod in neuen Tod stürzt sich,
Wer hier Verschied'nes meint zu seh'n.

Fein und treffend ist auch die Bemerkung einer spätern Upanishad (Nṛisiṅhott. 9, Up. S. 797), dafs nie ein Beweis für die Vielheit geführt werden kann: „denn es ist kein Beweis möglich für das Vorhandensein einer Zweiheit, und nur der zweitlose Âtman ist beweisbar". (Wir können nie heraus aus unserm Bewufstsein, welches unter allen Umständen eine Einheit bildet.)

Aus dem Gesagten ist ersichtlich: 1) Dafs die Anschauung, welche später in der Lehre von der *Mâyâ* ihren schärfsten Ausdruck fand, schon den ältesten Upanishad's nicht nur nicht fremd ist, sondern in und mit ihrer Grundlehre von der alleinigen Realität des Âtman als deren notwendiges Komplement gegeben ist, und 2) dafs diese Grundlehre der Upanishad's mit der Grundanschauung der parmenideisch-platonischen und der kantisch-schopenhauerschen Philosophie in wundersamer Übereinstimmung sich befindet, der Art, dafs alle drei, aus verschiedenen Zeiten und Ländern stammenden und völlig von einander unabhängigen Lehren sich gegenseitig ergänzen,

erläutern und bestätigen. — So viel von der Bedeutung der Upanishad's für die Philosophie.

3. Der Upanishadgedanke und die Religion.

Der erwähnte indisch-platonisch-kantische Gedanke, dafs die ganze Welt nur Erscheinung ist und nicht Ding an sich, bildet nicht nur das eigentliche und wichtigste Thema aller Philosophie, sondern auch die Voraussetzung und *conditio sine qua non* aller Religion; daher alle grofsen Lehrer der Religion in alter und neuer Zeit, ja auch noch heute alle die, welche einer Religion im Glauben anhängen, gleichsam unbewufste Kantianer sind. Wir wollen dies in der Kürze beweisen.

Die Hauptgüter aller Religion sind, wie Kant oft auseinandersetzt, 1) das Dasein Gottes, 2) die Unsterblichkeit der Seele, 3) die Freiheit des Willens (ohne welche keine Moralität bestehen kann). Diese drei höchsten Heilsgüter der Menschheit, Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, sind nur dann haltbar, wenn die Welt blofse Erscheinung und nicht Ding an sich (blofse *Mâyâ* und nicht der *Âtman*) ist, und sie fallen rettungslos dahin, falls diese empirische Realität, in der wir leben, das wahre Wesen der Dinge ausmachen sollte.

1) Das Dasein Gottes wird ausgeschlossen durch das Vorhandensein des Raumes, welcher unendlich ist, somit nichts aufser sich zuläfst und innerhalb seiner nur dasjenige, was ihn erfüllt, d. h. die Materie (sie ist, ihrer genauesten Definition nach „das den Raum Erfüllende").

2) Die Unsterblichkeit wird ausgeschlossen durch die Gesetzmäfsigkeit der Zeit, auf welcher es beruht, dafs unser Dasein einen Anfang in der Zeit hat durch Zeugung und Geburt und ein Ende in der Zeit durch den Tod; und dieses Ende ist ein absolutes, so wie jener Anfang ein absoluter war.

3) Die Freiheit, und mit ihr die Möglichkeit des moralischen Handelns, wird ausgeschlossen durch die empirische Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes, welches fordert, dafs jede Wirkung, mithin auch jede menschliche Handlung, die notwendige Folge von Ursachen ist, welche der Handlung vorhergehen, somit im jedesmaligen Momente des Handelns nicht mehr in unserer Macht stehen.

Ganz anders stellen sich die Fragen nach Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, wenn diese ganze, in Raum und Zeit ausgebreitete und von der Kausalität beherrschte empirische Realität bloſse Erscheinung ist und nicht eine Ordnung der Dinge an sich, wie Kant sagt, bloſse *Mâyâ* ist und nicht der *Âtman*, das „Selbst“ der Dinge, wie die Upanishad's lehren. Denn in diesem Falle wird wiederum Platz für eine andere, höhere Ordnung der Dinge, welche nicht den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität unterworfen ist; und eben diese höhere, der empirischen Realität widersprechende Ordnung der Dinge, von deren Erkenntnis wir durch die Beschaffenheit unseres Intellektes ausgeschlossen sind, wird von den Religionen durch ihre Lehren von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit im Glauben ergriffen; somit ruhen alle Religionen, ohne es zu wissen, auf dem Grunddogma der kantischen Philosophie, welches in weniger deutlicher Form schon dasjenige der Upanishad's war. Diese sind somit, vermöge ihrer Grundanschauung, die natürliche Basis jeder religiösen Auffassung des Daseins.

Aber neben diesem Werte derselben für die Religion im allgemeinen haben sie noch eine spezielle und sehr merkwürdige innere Verwandtschaft zum Christentum, welche wir nicht kürzer und deutlicher darlegen können, als indem wir das darüber in der Vorrede zu unserer Upanishad-Übersetzung Gesagte in den gegenwärtigen Zusammenhang, für welchen diese Betrachtung wesentlich ist, herübernehmen.

Die Upanishad's, so sagten wir dort, sind für den Veda, was für die Bibel das Neue Testament ist: und diese Analogie ist nicht eine bloſs äuſserliche und zufällige, sondern eine solche, welche gar sehr in die Tiefe geht und in einem allgemeinen, auf beiden Gebieten zur Erscheinung kommenden, Entwicklungsgesetze des religiösen Lebens begründet ist.

In der Kindheit der Völker stellt die Religion Gebote und Verbote auf und gibt denselben Nachdruck durch Verheiſsung von Lohn und Androhung von Strafe; — sie wendet sich somit an den Egoismus, den sie als den eigentlichen Kern des natürlichen Menschen voraussetzt, und über welchen sie nicht hinausführt.

Eine höhere Stufe des religiösen Bewufstseins wird erreicht mit der Erkenntnis, dafs alle Werke, welche auf Furcht und Hoffnung als Triebfedern beruhen, für die ewige Bestimmung des Menschen wertlos sind, dafs diese höchste Aufgabe des Daseins nicht in einer Befriedigung des Egoismus, sondern in einer völligen Aufhebung desselben besteht, und dafs erst in dieser unsere wahre, göttliche Wesenheit durch die Individualität hindurch wie durch eine Schale zum Durchbruche kommt.

Jener kindliche Standpunkt der Werkgerechtigkeit ist in der Bibel vertreten durch das alttestamentliche Gesetz und entsprechend im Veda durch das, was die indischen Theologen das *Karmakâṇḍam* (den Werkteil) nennen, unter welchem Namen sie die ganze Literatur der Hymnen und Brâhmaṇa's, mit Ausnahme der hier und da eingeflochtenen upanishadartigen Partien, befassen. Beide, das Alte Testament und das *Karmakâṇḍam* des Veda, proklamieren ein Gesetz und stellen für die Befolgung desselben Lohn, für die Übertretung Strafe in Aussicht; und wenn die indische Theorie den Vorteil hat, die Vergeltung teilweise ins Jenseits verlegen zu können und dadurch dem Konflikt mit der Erfahrung auszuweichen, welcher der alttestamentlichen, aufs Diesseits beschränkten Vergeltungslehre so viele Verlegenheiten bereitet, — so ist es hinwiederum der auszeichnende Charakter der biblischen Gesetzesgerechtigkeit, dafs sie weniger als die indische auf Ritualvorschriften hinausläuft und dafür gröfsern Nachdruck auf einen sittlichen, „unsträflichen“ Lebenswandel legt. Für die Interessen der menschlichen Gesellschaft ist dieser Vorzug ein sehr grofser; an sich aber und für den moralischen Wert des Handelns begründet es keinen Unterschied, ob der Mensch sich im Dienste imaginärer Götter oder in dem seiner Mitmenschen abmüht: beides ist, solange dabei eigenes Wohlsein als letzter Zweck vorschwebt, ein blofses Mittel zu diesem egoistischen Zwecke und daher, wie dieser selbst, moralisch betrachtet wertlos und verwerflich.

Diese Erkenntnis bricht sich Bahn im Neuen Testament, wenn es die Wertlosigkeit, in den Upanishad's, wenn sie sogar die Verwerflichkeit aller, auch der guten, Werke lehren;

beide machen das Heil abhängig, nicht von irgend welchem Tun und Lassen, sondern von einer völligen Umwandlung des ganzen natürlichen Menschen; beide betrachten diese Umwandlung als eine Erlösung aus den Fesseln dieser ganzen, im Egoismus wurzelnden, empirischen Realität.

Aber warum bedürfen wir einer Erlösung aus diesem Dasein? Weil dasselbe das Reich der Sünde ist, antwortet die Bibel, weil es das Reich des Irrtums ist, antwortet der Veda. Jene sieht die Verderbnis im wollenden, dieser im erkennenden Teile des Menschen; jene fordert eine Umwandlung des Willens, dieser eine solche des Erkennens. Auf welcher Seite liegt hier die Wahrheit? — Wäre der Mensch blofs Wille oder blofs Erkenntnis, so würden wir uns, dem entsprechend, für die eine oder andere Auffassung zu entscheiden haben. Nun aber der Mensch ein zugleich wollendes und erkennendes Wesen ist, so wird sich jene grofse Wendung, in welcher Bibel und Veda das Heil erblicken, auf beiden Gebieten vollziehen: sie wird erstlich, nach biblischer Anschauung, das im natürlichen Egoismus versteinerte Herz erweichen und zu Taten der Gerechtigkeit, Liebe und Selbstverleugnung fähig machen, — und sie wird zweitens, Hand in Hand damit, in uns die grofse, Kants Lehre antizipierende, Erkenntnis der Upanishad's aufdämmern lassen, dafs diese ganze räumliche, folglich vielheitliche, folglich egoistische Weltordnung nur beruht auf einer, uns durch die Beschaffenheit unseres Intellektes eingeborenen Illusion *(mâyâ)*, dafs es in Wahrheit nur ein ewiges, über Raum und Zeit, Vielheit und Werden erhabenes Wesen gibt, welches in allen Gestalten der Natur zur Erscheinung kommt, und welches ich, ganz und ungeteilt, in meinem Innern als mein eigentliches Selbst, als den *Âtman* fühle und finde.

So gewifs, nach Schopenhauers grofser Lehre, der Wille, und nicht der Intellekt, den Kern des Menschen bildet, so gewifs wird dem Christentum der Vorzug bleiben, dafs seine Forderung einer Wiedergeburt des Willens die eigentlich zentrale und wesentliche ist, — aber so gewifs der Mensch nicht blofs Wille, sondern zugleich auch Intellekt ist, so gewifs wird jene christliche Wiedergeburt des Willens nach der

andern Seite hin als eine Wiedergeburt der Erkenntnis sich kundgeben, wie die Upanishad's sie lehren. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“, fordert die Bibel; — aber woher diese Zumutung, da ich doch nur in mir, nicht in dem andern fühle? — „Weil“, so fügt hier der Veda erklärend hinzu, „dein Nächster in Wahrheit dein eigenes Selbst, und, was dich von ihm trennt, blofse Täuschung ist“. — Wie in diesem Falle, so ist es auf allen Punkten des Systems: das Neue Testament und die Upanishad's, diese beiden höchsten Erzeugnisse des religiösen Bewufstseins der Menschheit, stehen nirgendwo (wenn man nicht an der Aufsenseite klebt) in einem unvereinbaren Widerspruche, sondern dienen in schönster Weise einander zur Erläuterung und Ergänzung.

Ein Beispiel mag zeigen, welchen Wert die Upanishadlehre für die Ausgestaltung unseres christlichen Bewufstseins gewinnen kann.

Das Christentum lehrt seinem Geiste, wenn auch nicht überall seinem Buchstaben nach, dafs der Mensch, als solcher, nur zu sündlichen, d. h. egoistischen Handlungen fähig ist (Römer 7,18), und dafs alles Gute, seinem Wollen wie Vollbringen nach, nur von Gott in uns gewirkt werden kann (Phil. 2,13). So klar diese Lehre, für jeden, der Augen hat zu sehen, nicht sowohl in vereinzelten Aussprüchen, als vielmehr schon in dem ganzen System als solchem präformiert liegt, so schwer ist es doch zu allen Zeiten der Kirche geworden, sich mit ihr zu befreunden; stets wufste sie einen Ausweg zum Synergismus mit seinen Halbheiten zu gewinnen und der Mitwirkung des Menschen irgend eine Hintertüre offen zu lassen, — offenbar, weil sie hinter dem Monergismus, der alles Gute auf Gott zurückführt, als Schreckgespenst die grauenhafte Absurdität der Prädestination stehen sah. Und freilich stellt sich diese als unvermeidliche Konsequenz ein, sobald man jene, so tiefe wie wahre, christliche Erkenntnis des Monergismus verknüpft mit dem aus dem Alten Testamente überkommenen jüdischen Realismus, welcher Gott und Mensch als zwei sich ausschliefsende Wesenheiten einander gegenüberstellt. — In diesen Dunkelheiten kommt uns aus dem Osten, aus Indien, das Licht. Zwar nimmt auch Paulus

einen Anlauf, Gott mit dem ἄνθρωπος πνευματικός zu identifizieren (1 Kor. 15,47), zwar sucht auch Kant das wundersame Phänomen des kategorischen Imperativs in uns daraus zu erklären, dafs in ihm der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung das Gesetz gibt, — aber was bedeuten diese schüchternen und tastenden Versuche gegenüber der grofsen, auf jeder Seite der Upanishad's durchblickenden Grundanschauung des Vedânta, dafs der Gott, welcher allein alles Gute in uns wirkt, nicht, wie im Alten Testamente, ein uns als ein andrer gegenüberstehendes Wesen, sondern vielmehr — unbeschadet seiner vollen Gegensätzlichkeit zu unserm verderbten empirischen Ich *(jîva)* — unser eigenstes, metaphysisches Ich, unser, bei allen Abirrungen der menschlichen Natur, in ungetrübter Heiligkeit verharrendes, ewiges, seliges, göttliches Selbst, — unser *Âtman* ist!

Dieses und vieles andere können wir aus den Upanishad's lernen, — werden wir aus den Upanishad's lernen, wenn wir anders unser christliches Bewufstsein zum konsequenten, nach allen Seiten vollgenügenden Ausbau bringen wollen.

Das System der Upanishad's.

Vorbemerkung.

System. Unter einem System verstehen wir einen Zusammenhang von Gedanken, welche sämtlich auf einen Einheitspunkt bezogen und von diesem abhängig gemacht werden. Ein System hat daher stets einen individuellen Urheber, mag er nun die im System zusammengeschlossenen Gedanken ursprünglich selbst hervorgebracht oder auch nur überkommene Gedankenelemente durch Anpassung an einander zu einem einheitlichen Ganzen gestaltet haben. Unter diesen Umständen kann von

System der Upanishad's. einem „System der Upanishad's" streng genommen allerdings keine Rede sein. Denn sie sind nicht das Werk eines individuellen Genius, sondern die Summe der philosophischen Erzeugnisse einer ganzen Epoche, welche sich von der Zeit der Einwanderung im Gangestale bis zum Aufkommen des Buddhismus, also, ganz ungefähr und rund gesagt, von 1000 oder 800 bis 500 a. C., ja, in ihren Ausläufern noch weit über diesen letztern Zeitpunkt hinaus erstrecken mag. Dementsprechend finden wir in den Upanishad's eine grofse Mannigfaltigkeit von Gedanken, welche sich vor unsern Augen fortentwickeln und nicht selten mit einander in unvereinbarem Widerspruche stehen. Aber alle diese Gedanken kreisen so sehr um einen gemeinsamen Mittelpunkt, werden so völlig von dem einen

Einheitlicher Grundgedanke. Gedanken der alleinigen Realität des Âtman beherrscht, dafs sie sich alle darstellen als mannigfache Variationen über ein und dasselbe Thema, welches bald kürzer, bald länger, bald von dem Boden des empirischen Bewufstseins aus, bald

in schroffem Widerspruche gegen dasselbe behandelt wird. Hierbei treten alle Differenzen im einzelnen gegenüber der Einheit der Grundanschauung so sehr in den Hintergrund, dafs wir in den Upanishad's zwar kein geschlossenes System vor uns haben, wohl aber die allmähliche Genesis eines Systems verfolgen können, bestehend in der immer weiter gehenden Verwebung des ursprünglichen idealistischen Grundgedankens mit den mehr und mehr sich geltend machenden realistischen Anforderungen des empirischen Bewufstseins, wie dies im Verlaufe unserer Darstellung sich zeigen wird. Ihre Vollendung erreichen diese Bestrebungen erst in nachvedischer Zeit in dem unter den Händen des *Bâdarâyaṇa* und seines Kommentators *Çaṅkara* sich gestaltenden, universellen, den idealistischen und realistischen Forderungen (durch Unterscheidung einer höhern und niedern Wissenschaft) gleich sehr Rechnung tragenden, theologisch-philosophischen System, welches als das **System des Vedânta** in Indien die allgemeine Grundlage des Glaubens und Wissens geworden und geblieben ist bis auf den heutigen Tag. Dieses, nach allen Seiten grofs ausgeführte System gliedert sich naturgemäfs in folgende vier Hauptteile: System des Vedânta. Hauptteile.

I. **Theologie,** die Lehre vom Brahman als dem Prinzip der Dinge.

II. **Kosmologie,** die Lehre von der Entfaltung dieses Prinzips zur Welt.

III. **Psychologie,** die Lehre von dem Eingehen des Brahman als Seele in die von ihm entfaltete Welt.

IV. **Eschatologie und Ethik,** die Lehre von dem Schicksal der Seele nach dem Tode und von ihrem dasselbe bedingenden Verhalten im Leben.

Wie das System des Vedânta selbst, so können wir auch die in den Upanishad's vorliegende Genesis desselben zweckmäfsig unter diesen vier Haupttiteln und den durch die Natur der Sache dargebotenen Unterabteilungen derselben abhandeln. Wir werden versuchen, unter jeder Rubrik alle wesentlich in Betracht kommenden Stellen der vom spätern Vedânta anerkannten Upanishad's zu sammeln, und wo in ihnen eine Fortentwicklung des Gedankens vorliegt, da wird dieselbe in

Chronologie der Gedankenentwicklung.

vielen Fällen einen sichern Anhalt bieten, um die chronologische Stellung eines Textes gegenüber ältern und jüngern Behandlungen desselben Gedankens zu bestimmen. So wird der philologische Gewinn in der Schaffung einer sichern Grundlage für die Chronologie der Upanishadtexte nach ihrem relativen Alter bestehen, während wir von philosophischer Seite hoffen dürfen, eine innere Einsicht in die Entstehung einer der merkwürdigsten und folgenreichsten Gedankenschöpfungen, welche die Welt besitzt, zu gewinnen.

Des Systems der Upanishad's erster Teil:

Theologie

oder die Lehre vom Brahman.

I. Über die Erkennbarkeit des Brahman.

1. Ist der Veda die Quelle der Brahmanwissenschaft?

Bâdarâyaṇa eröffnet die Çârîraka-mîmânsâ, in welcher die älteste systematische Zusammenfassung der Vedântalehre vorliegt, mit folgenden vier Sûtra's: 1) *atha ato brahma-jijñâsâ, iti* „nunmehr daher was man die Brahmanforschung nennt". 2) *janma-âdi asya yata', iti* „[Brahman ist dasjenige,] woraus Ursprung usw. [d. h. Ursprung, Bestand und Vergang] dieses [Weltalls] ist". 3) *çâstra-yonitvâd, iti* „wegen des Grundseins des [Schrift-]Kanons", [d. h. nach der einen Erklärung: weil der Schriftkanon der Erkenntnisgrund für das Brahman nach der soeben von ihm gegebenen Definition ist. Auf die Einwendung, dafs der Schriftkanon nicht auf Erkenntnis, sondern auf Verehrung abzwecke, heifst es dann:] 4) *tat tu, samanvayât* „jenes vielmehr, wegen der Übereinstimmung" [der Aussagen über Brahman, welche, wenn es sich nur um Verehrungen handelte, nicht erforderlich und auch nicht möglich sein würde]. Diese Übereinstimmung aller Vedântatexte in ihren Aussagen über Brahman suchen dann Bâdarâyaṇa und Çañkara durch das ganze Werk hin im einzelnen zu erweisen. Für sie ist der ganze Veda übermenschlichen Ursprungs, von Brahman (nach einer sogleich zu besprechenden Stelle) ausgehaucht und Der Veda als Quelle der Sûtra's.

daher untrüglich (vgl. System des Vedânta, S. 100). Aus ihm schöpfen sie ihre ganze Lehre und rufen nur in Fällen, wo der Sinn der Vedântaworte zweifelhaft ist, die Erfahrung zur Entscheidung herbei.

Es fragt sich, was die Upanishad's selbst über die Quelle, aus der das Brahmanwissen zu schöpfen ist, lehren.

Literaturkreis der Upanishad's. Schon die ältesten Upanishadtexte blicken auf einen reichen Kreis literarischer (wenn auch nur mündlich überlieferter) Produktionen hin. So heifst es Bṛih. 2,4,10: „Gleichwie, wenn man ein Feuer mit feuchtem Holze anlegt, die Rauchwolken sich rings umher verbreiten, ebenso, fürwahr, ist aus diesem grofsen Wesen ausgehaucht worden der Ṛigveda, der Yajurveda, der Sâmaveda, die [Lieder] der Atharvan's und der Añgiras', die Erzählungen, die Geschichten, die Wissenschaften, die Geheimlehren *(upanishad)*, die Verse, die Sinnsprüche, die Auseinandersetzungen und Erklärungen, — alle diese sind aus ihm ausgehaucht worden".

Drei oder vier Veden. Diese Stelle ist in vielfacher Hinsicht lehrreich. Zunächst ersehen wir aus ihr, dafs es (wie überhaupt für die ältern Upanishadtexte, vgl. im Upanishad-Index unter „dreifache Wissenschaft") nur drei Veden gibt, und dafs die Lieder der Atharvan's und Añgiras' noch nicht als Veda anerkannt werden. Die erste Spur einer Anerkennung ist vielleicht Bṛih. 5,13, wo neben *Uktham*, *Yajus* und *Sâman* als Viertes *Kshatram* genannt wird. Dies könnte den Atharvaveda bedeuten, der in näherer Beziehung zur Kriegerkaste steht, auch namentlich dazu dient, Unheil abzuwehren *(trâyate kshaṇitos,* wie *kshatram* a. a. O. etymologisch erklärt wird). Eben darauf hin weist Bṛih. 6,4,18, wo von einem Sohne, der einen, zwei oder drei Veden studiert habe, ein solcher unterschieden wird, der „alle Veden", d. h. wohl alle vier, kenne. Als vierter Veda erscheint der „*âtharvaṇa*" zuerst Chând. 7,1,2 und unter dem Namen „*atharvaveda*" Muṇḍ. 1,1,5, also erst in den Atharva-Upanishad's. Weiter zählt die obige Stelle, Bṛih. 2,4,10, eine Reihe von Werken auf, deren Deutung zum Teil zweifelhaft ist, und welche teilweise wohl in die Brâhmaṇa's übergegangen sind, teilweise auch die ersten Elemente des spätern Epos bezeichnen mögen. Besonders bemerkenswert aber ist, dafs die „Geheim-

lehren" (*upanishadaḥ*) erst hinter *itihâsaḥ*, *purâṇam* und *vidyâ* an achter Stelle erscheinen, also unter allen Umständen noch nicht zum Veda gerechnet werden: sie waren noch nicht zum Vedânta geworden. Wenn endlich die spätern Vedântatheologen auf diese Stelle ihren Lehrsatz gründen, dafs der ganze Veda von Brahman ausgehaucht und daher unfehlbar sei, so würde dies auch allen weiter aufgezählten Werken die Unfehlbarkeit eintragen und geschieht sicher mit Unrecht; denn die Stelle besagt ursprünglich nur, dafs, wie alle andern Erscheinungen der Natur, so auch alle Geistesprodukte in der Welt eine Schöpfung des Brahman sind.* Genau dieselbe Reihe literarischer Produkte, noch um einige Glieder vermehrt, wird von Yâjñavalkya Bṛih. 4,1,2 nochmals aufgezählt, für „Rede" (*vâc*) erklärt und als unzulänglich zur Erkenntnis des Brahman befunden. Daher am Schlusse dieser Betrachtung Janaka, obgleich er „seine Seele mit jenen Geheimlehren ausgerüstet", „die Veden studiert und die Geheimlehren gehört hat" (*adhîtaveda* und *ukta-upanishatka* ist, Bṛih. 4,2,1), doch über das Schicksal der Seele nach dem Tode keine Auskunft zu geben weifs. Hieraus erhellt, dafs dasjenige, was man zu jener Zeit unter *upanishad* verstand, nicht notwendig einen Aufschlufs über die höchsten Fragen zu enthalten brauchte, wie ja sogar Chând. 8,8,5 die Irrlehre, dafs das Wesen des Menschen im Leibe bestehe, als *asurâṇâm upanishad* bezeichnet wird.

Die Upanishad's noch nicht „Veda".

Unzulänglichkeit des Veda nach Bṛih. 4,1,2.

Noch deutlicher wird das Ungenügende alles vedischen, und überhaupt alles vorhandenen Wissens gekennzeichnet durch Chând. 7,1, wo Nârada dem Sanatkumâra bekennt: „Ich habe, o Ehrwürdiger, gelernt den Ṛigveda, Yajurveda, Sâmaveda, den Atharvaveda als vierten, die epischen und mythologischen Gedichte als fünften Veda, Grammatik, Manenritual, Arithmetik, Mantik, Zeitrechnung, Dialektik, Politik, Götterlehre, Gebetlehre, Gespensterlehre, Kriegswissenschaft, Astronomie, Schlangenzauber und die Künste der Musen; — das ist es, o Ehrwürdiger, was ich gelernt habe; und so bin ich, o Ehr-

Nach Chând. 7,1.

* So wird die Stelle auch Çvet. 4,18 „aus ihm erflofs das Wissen uranfänglich" (vgl. Çvet. 6,18. Muṇḍ. 2,1,4) und auch noch Maitr. 6,32 aufgefafst.

würdiger, zwar schriftkundig, aber nicht âtmankundig; denn ich habe gehört von solchen, die dir gleichen, dafs den Kummer überwindet, wer den Âtman kennt; ich aber, o Ehrwürdiger, bin bekümmert; darum wollest du mich, o Herr, zu dem jenseitigen Ufer des Kummers hinüberführen!"

Nach Chând. 5,3—10. Einen weitern Beleg dafür, dafs das Vedastudium die wichtigsten Fragen nicht berührt, liefert der grofse Seelenwanderungstext, welcher in dreifacher Form, Chând. 5,3—10, Bṛih. 6,2 und, stark abweichend, Kaush. 1 überliefert ist. In allen drei Rezensionen erklärt *Çvetaketu*, von seinem Vater *Âruṇi* belehrt worden zu sein, weifs aber auf die vom Könige *Pravâhaṇa* (in Kaushîtaki *Citra*) gestellten eschatologischen Fragen nicht zu antworten, kommt erregt zu seinem Vater zurück und macht ihm Vorwürfe; Chând. 5,3,4: „so hast du also, ohne mich belehrt zu haben, behauptet, du habest mich belehrt"; Bṛih. 6,2,3: „so also war es gemeint, wenn du schon vordem erklärt hast, dafs meine Belehrung fertig sei!"

Nach Chând. 6,1. Derselbe Gedanke kommt Chând. 6,1 zum Ausdrucke, wo (in einer übrigens mit den eben angeführten Stellen unvereinbaren Weise) *Çvetaketu* von seinem Vater *Âruṇi* ausgesandt wird, das Brahman (d. h. den Veda) zu studieren; nach zwölf Jahren „hatte er alle Veden durchstudiert [d. h. nur die *ṛic*, *yajus* und *sâman*, also die drei Saṃhitâ's, denn nur aus diesen wird er nachher, Chând. 6,7,2, examiniert] und kehrte zurück, hochfahrenden Sinnes, sich weise dünkend und stolz", — weifs aber auf die Frage des Vaters nach dem Einen, Seienden, mit dessen Erkenntnis alles erkannt sei, nicht zu antworten: „gewifs haben meine ehrwürdigen Lehrer dieses selbst nicht gewufst; denn wenn sie es gewufst hätten, warum hätten sie mir es nicht gesagt"; — worauf dann Âruṇi ihm die vollkommene Belehrung erteilt.

Nach Taitt. 2,3. Auf diesem Standpunkte steht auch die Taittirîya-Upanishad, wenn sie 2,3 lehrt, dafs der manasartige *(manomaya)* Âtman aus Yajus, Ṛic, Sâman, der Anweisung (*âdeça*, d. h. wohl: dem Brâhmaṇam) und den Atharva- und Añgiras-Liedern besteht, dann aber diesen ganzen manasartigen Âtman für blofse Schale erklärt, welche wir abzulösen haben, um zum wahren Wesen des Menschen wie der Natur durchzudringen.

Was aus diesen Beispielen sich ergibt, das wird früh auch schon direkt ausgesprochen: Bṛih. 3,5,1: „darum, nachdem der Brahmane von sich abgetan die Gelahrtheit (*pâṇḍityam nirvidya*), so verharre er in Kindlichkeit"; — Bṛih. 4,4,21: „nicht trachte er nach Schriftwissen, das nur Reden ohn' Ende bringt"; — Taitt. 2,4: „vor dem die Worte umkehren und das Denken, nicht findend ihn"; — Kâṭh. 2,23: „nicht durch Belehrung wird erlangt der Âtman, nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit". Und Muṇḍ. 1,1,5 werden die vier Veden aufgezählt und mitsamt den sechs Vedâṅga's zur niedern Wissenschaft (*aparâ vidyâ*) gerechnet, durch welche das unvergängliche Wesen nicht erkannt werde. Verwerfung alles Schriftwissens.

Dieses ablehnende Verhalten gegen die vedische Wissenschaft ändert sich erst nach und nach in dem Maſse, wie die Texte der Upanishad's sich konstituieren und zum Vedânta werden (oben S. 21). Von nun an gelten sie, und mit ihnen der Veda, als Quelle der höchsten Erkenntnis. Eine erste Spur dieser Wendung zeigt sich Bṛih. 3,9,26, wo Yâjñavalkya nach dem Purusha der Upanishadlehre (*upanishada purusha*) fragt, welchen Çâkalya nicht kennt und daran zugrunde geht. Ferner auch Chând. 3,5,4, wo der Veda für Nektar, die *guhyâ' âdeçâḥ*, d. h. die Upanishad's, für den Nektar des Nektars erklärt werden. Eine Anschlieſsung der Upanishad an den Veda oder, richtiger, eine Unterordnung des ganzen vedischen Lehrstoffes unter dieselbe scheint Kena 33 angedeutet zu werden, wo die Veden für „die Gesamtheit der Teile" (*vedâḥ sarvâṅgâni*) der „Geheimlehre von Brahman" (*brâhmî upanishad*, im Gegensatz gegen andere, nicht anerkannte Upanishad's, wie die oben erwähnte *asurâṇâm upanishad*) erklärt werden. Die Upanishad's werden mit der Zeit zur Quelle. Als völlig eingebürgert in den Veda erscheinen die Upanishad's mit dem Auftreten des Namens *vedânta*, welcher zuerst vorkommt Çvet. 6,22; „vor Zeiten ward im Vedânta höchstes Geheimnis ausgebracht". Die Verlegung dieses Vedânta in die Vorzeit (*purâkalpa*) scheint zu bekunden, daſs der Verfasser auf Bṛih., Chând. und andere von ihm benutzte Upanishad's schon aus einer gewissen Ferne zurückblickt, könnte aber auch aufgefaſst werden als ein bloſser Ausdruck der Hochschätzung, welche ja mit den Jahren zunimmt. Völlig in ihrer spätern Die Upanishad's werden zum Vedânta.

Stellung als Quelle des Brahmanwissens, welches man erst durch Auslegung derselben zu gewinnen hat, erscheinen die Vedântatexte in dem Muṇḍ. 3,2,6 (Mahân. 10,22. Kaivalya 3) vorkommenden Verse: *vedânta-vijñâna-suniçcita-arthâḥ* usw. „sie, welche den Sinn der Vedânta-Erkenntnis richtig *(su)* ermittelt haben". Hierzu stimmt Muṇḍ. 2,2,3—4, wo die Upanishad's und, als ihre Quintessenz, der Om-Laut als der Bogen bezeichnet werden, mit dem man nach Brahman als Ziel schiefst, nicht aber Muṇḍ. 1,1,5, wo die sämtlichen vier Veden abgelehnt werden; die letztere Stelle scheint somit aus früherer Zeit zu stammen.

2. Vorbereitende Mittel der Brahmanerkenntnis.

Die vier *Âçrama's* als *via salutis*.

Die spätere Zeit konstruierte eine Art von *via salutis* in den vier *Âçrama's* oder Lebensstadien, vermöge derer jeder brahmanische Inder zuerst als *Brahmacârin* dem Vedastudium, dann als *Gṛihastha* dem Opfer und andern guten Werken, dann als *Vânaprastha* im Walde der Askese obliegen sollte, um endlich gegen Ende seines Lebens als *Parivrâjaka (Bhikshu, Sannyâsin)* besitzlos und heimatlos umherzuschweifen und nur noch die Auflösung seines Âtman im höchsten Âtman abzuwarten.

Wert der *Âçrama's* nach Bṛih. 4,4,22.

Im Entstehen begriffen sehen wir diese *Âçrama's* Bṛih. 4,4,22: „Ihn suchen durch Vedastudium *[Brahmacârin]* die Brahmanen zu erkennen, durch Opfer, durch Almosen *[Gṛihastha]*, durch Büfsen, durch Fasten *[Vânaprastha]*; wer ihn erkannt hat, der wird ein *Muni*. Zu ihm auch pilgern hin die Pilger, als die nach der Heimat sich sehnen *[Parivrâjaka]*". — Hier scheint den Obliegenheiten der spätern Âçrama's (Vedastudium, Opfer, Askese) ein gewisser Wert als vorbereitenden Mitteln der Brahmanerkenntnis beigelegt zu werden.

Nach Chând. 2,23,1.

Deutlicher redet schon Chând. 2,23,1: „Es gibt drei Zweige der Pflicht: Opfer, Vedastudium und Almosengeben ist der erste *[Gṛihastha]*; Askese ist der zweite *[Vânaprastha]*; der Brahmanschüler *[Brahmacârin]*, der im Hause des Lehrers wohnt, ist der dritte, wofern derselbe [als *Naishṭhika*] sich für

immer im Hause des Lehrers niederläfst. Diese alle bringen als Lohn heilige Welten; was aber in Brahman feststeht, geht zur Unsterblichkeit ein". Diese Stelle erwähnt nur drei Âçrama's, erkennt ihren Wert an, stellt aber allen dreien das „Feststehen in Brahman" gegenüber, welches sich dann später zu einem vierten Âçrama fortentwickelt hat. — Eine andere Stelle, Chând. 8,5, sucht durch eine Reihe verwegener Etymologien nachzuweisen, dafs Opfer, Schweigen, Fasten und Waldleben (also die Beschäftigungen des *Gṛihastha* und *Vânaprastha*) ihrem Wesen nach *Brahmacaryam* sind, worunter hier nicht nur das Leben als Brahmanschüler, sondern, wie der wiederholte Hinweis darauf zeigt, im weitern Sinne der Brahmanwandel als der Weg, den Âtman zu finden, verstanden wird. In der Förderung dieses Zweckes — das dürfte der Sinn der Stelle sein — liegt der eigentliche Wert aller Übungen der Âçrama's. — Bestimmter bezeichnet Kena 33 Askese, Bezähmung und Opferwerk *(tapas, dama, karman)* als die Voraussetzungen *(pratishṭhâḥ)* der *brâhmî upanishad* d. h. der echten, das Brahman offenbarenden Geheimlehre. Und auch Kâṭh. 2,15 werden alle Veden, alle Tapas-Übungen und das Brahmacaryam als Mittel bezeichnet, welche auf den Om-Laut (unter dem hier die Brahmanerkenntnis verstanden wird) als Zweck hinstreben. Eine Anerkennung der Werke der Âçrama's liegt auch in Muṇḍ. 2,1,7, sofern dieselben *(tapas, çraddhâ, satyam, brahmacaryam, vidhi)* hier als eine Schöpfung Brahman's bezeichnet werden.

Nach Chând. 8,5.

Opfer und Askese als Mittel.

Was das Einzelne betrifft, so ist über das Vedastudium schon oben gehandelt worden, und wir wollen hier nur noch von dem, was die Upanishad's über Opferwerk und Askese lehren, das Wichtigste zusammenstellen.

3. Das Opfer.

Opposition gegen das Ritualwesen.

Die ältern Upanishad's sind sich der Gegnerschaft des ganzen brahmanischen Ritualwesens zu sehr bewufst, als dafs sie demselben eine auch nur relative Anerkennung zugestehen könnten. Direkte Polemik freilich findet sich in den uns erhaltenen Texten selten; um so häufiger wird aus den

überkommenen Opferbräuchen etwas anderes gemacht, sei es, dafs man sie allegorisch umdeutet, sei es, dafs man ihnen als Ersatz andere, meist psychologische Verhältnisse substituiert.

Nach Bṛih. 1,4,10 etc. Fast wie Spott klingt es, wenn Bṛih. 1,4,10 gesagt wird: „Wer nun eine andere Gottheit [als den Âtman] verehrt und spricht: «eine andre ist sie, und ein andrer bin ich», der ist nicht weise, sondern er ist gleich als wie ein Haustier der Götter. So wie viele Haustiere dem Menschen von Nutzen sind, also auch ist jeder einzelne Mensch den Göttern von Nutzen. Wenn auch nur ein Haustier entwendet wird, das ist unangenehm, wie viel mehr, wenn viele! — Darum ist es denselben nicht angenehm, dafs die Menschen dieses wissen." — Sehr abschätzig klingt auch die Bemerkung Yâjñavalkya's, Bṛih. 3,9,6: „Was ist das Opfer? — Die Tiere!" und nicht weniger Bṛih. 3,9,21, wo gesagt wird, dafs Yama (der Todesgott) im Opfer, das Opfer aber im Opferlohne seinen Standort habe.

Nach Chând. 1,12 etc. So gewagten Bemerkungen wie diesen begegnen wir nicht in Châdogya, es wäre denn in dem „Hunde-Udgîtha" Chând. 1,12, welcher ursprünglich eine (später allegorisch gedeutete) Satire auf die hungrige Bettelhaftigkeit der Priester gewesen zu sein scheint. Doch wird auch Chând. 1,10—11 nicht ohne Behagen erzählt, wie die drei zum Opfer versammelten Priester von einem hergelaufenen Bettler in die Enge getrieben werden, und Chând. 4,1—3 mufs der „gläubig spendende, viel schenkende, viel kochende" *(çraddhâdeyo, bahudâyî, bahupâkyaḥ)* Jânaçruti nicht ohne Demütigung die Belehrung eines armseligen Landstreichers nachsuchen.

Für Opfer nur der *Pitṛiyâna*. Die allgemeine Anschauung ist, dafs für Opfer und gute Werke nur der Väterweg *(pitṛiyâna)* in Aussicht steht, welcher nach einer vorübergehenden Ablohnung auf dem Monde zurück zu einem neuen Erdendasein führt: schon Bṛih. 1,5,16 heifst es: „durch das [Opfer-]Werk wird die Väterwelt, durch das Wissen die Götterwelt erworben", und andere Stellen beschreiben den zur Erde zurückleitenden Väterweg als das Schicksal derjenigen, „welche im Dorfe mit den Worten «Opfer und fromme Werke sind unser Tribut» Verehrung üben" (Chând. 5,10,3), „welche durch Opfer, Almosen und Askese

die [Himmels-]Welten erwerben" (Bṛih. 6,2,16), „welche mit den Worten «Opfer und fromme Werke sind unser Tun» Verehrung üben" (Praçna 1,9); „Opfer und Werke für das Höchste haltend, nichts andres, Bessres wissen sie sich, die Betörten" (Muṇḍ. 1,2,10).

Umdeutungen des Opfers.

Nicht selten wird den überkommenen Opferbräuchen ein der neuen Lehre entsprechender Sinn untergelegt; so werden Bṛih. 1,4,16 die fünf täglich zu spendenden Darbringungen (*mahâyajña*'s) zu einem Opfer an den Âtman umgedeutet; und Chând. 4,11—14 erklären die drei Opferfeuer sich selbst für Erscheinungsformen des Âtman (*eshâ asmadvidyâ âtmavidyâ ca*).

Substitutionen für die Kultusbräuche.

Noch häufiger ist der Fall, dafs den rituellen Zeremonien Verhältnisse des in der Natur und im Menschen verkörperten Âtman substituiert werden. Bṛih. 3,1 treten an Stelle der vier Priester als Organe der Götter die Rede, das Auge, der Odem und das Manas als Organe des Âtman. Chând. 4,16 wird der Wind für das Wesen des Opfers, der Verstand und die Rede für das Wesen der Opferpriester erklärt. Ait. Âr. 3,2,6 p. 370. Bṛih. 1,5,23 und Kaush. 2,5 wird das Agnihotram ersetzt durch das Einatmen und Reden, ein Gedanke, der sich weiterhin, auf Grund von Chând. 5,11—24, zur Theorie von dem *Prâṇâgnihotram* entwickelt hat, von dem weiter unten zu handeln sein wird. Sehr beliebt ist auch die Substitution des Menschen, seiner Organe und seiner Leibesverrichtungen an die Stelle des Opfers: so werden Chând. 3,16 die drei Lebensalter den drei Somakelterungen, Chând. 3,17 die menschlichen Tätigkeiten den verschiedenen Akten der Somafeier und Mahânâr. 64 die körperlichen Organe den Opfergeräten substituiert; ins Kleinliche ausgesponnen findet sich der letzterwähnte Gedanke Prâṇâgnihotra-Up. 3—4. Auch der Vers Taitt. 2,5 gehört hierher, sofern er, richtig übersetzt, besagt: „Erkenntnis bringt er als Opfer, Erkenntnis als die Werke dar".

Bedingte Anerkennung des Opfers in spätern Texten.

Erst in spätern Upanishad's begegnen wir einer mehr freundlichen Stimmung gegenüber dem Opferkultus. Kâṭh. 1,17 wird in übertriebener und upanishadwidriger Weise für die Erfüllung gewisser Zeremonien und Werke „Überschreiten von Geburt und Tod", „Eingehen in die ewige Ruhe" verheifsen, und Kâṭh. 3,2 wird das Nâciketafeuer für die Brücke erklärt,

welche die Opfernden zum ewigen höchsten Brahman, zum „Ufer ohne Furcht“ hinüberführe. Hier wird, auch wenn wir die poetische Übertreibung des Ausdrucks mildern, dem Kultus mindestens eine Mitwirkung zur Erreichung des Heiles vindiziert. — Einen Schritt weiter geht Çvet. 2,6—7:

Wo Agni aus dem Reibholze
Entspringt, wo Vâyu tritt hinzu,
Und wo auch Soma quillt reichlich,
Da entwickelt das Manas sich.

Durch Savitar, durch seinen Trieb
Freut des Gebets, des alten, euch;
Wenn dort ihr euren Stand nehmet,
Befleckt euch früh'res Werk nicht mehr.

Der hier gewählte Ausdruck „freut des Gebets, des alten, euch“ *(jusheta brahma pûrvyam)* deutet an, dafs damit ein ehemaliger Brauch wieder zu Ehren gebracht werden soll. — Diese Reaktion vollendet sich in der Maitrâyaṇîya-Up., welche von vornherein (1,1) erklärt, dafs „das Feuerschichten der Altvordern“ in Wahrheit ein „Opfer an Brahman“ (!) sei, und im vierten Prapâṭhaka den Gedanken ausführt, dafs ohne Vedastudium, Beobachtung der Pflichten der eigenen Kaste und Innehaltung der brahmanischen Lebensordnung durch die Âçrama's eine Heilung des natürlichen Âtman und Wiedervereinigung mit dem höchsten Âtman nicht möglich sei. Den Schlüssel zum Verständnis dieser Reaktion liefert die Maitr. 7,8—10 vorkommende Polemik gegen die Häretiker. Der Brahmanismus, im Angesicht der Konsequenzen, welche die Haltung der frühern Upanishad's im Buddhismus und ähnlichen Erscheinungen gezeitigt hat, zieht sich auf seine ursprünglichen Grundlagen zurück.

4. Die Askese *(tapas)*.

Bedeutung der Askese

Die Menschen haben es von jeher bewundernswert gefunden, wenn jemand, im Gegensatze zu den natürlichen und allgemein-menschlichen, auf Leben, Lust und Glück gerichteten Trieben, es über sich vermochte, sich selbst Entbehrungen,

Anstrengungen, Qualen aufzuerlegen, sei es, um das Wohl seiner Mitmenschen zu fördern, sei es auch ohne diesen äufserlichen und daher zufälligen Zweck, welcher als solcher für den innern Wert der betreffenden Handlung ohne Bedeutung schien. Ja, ein Akt der Selbstverneinung mochte um so reiner erscheinen, je weniger er mit irgend welchen äufsern Zwecken verknüpft war, je mehr er nur geschah, um die eigene Individualität und ihre natürlichen Triebe zu bekämpfen. Es war, als wenn hierbei im Menschen eine übermenschliche, metaphysische Kraft zum Durchbruche käme, welche, aus den letzten Wurzeln des Seins entspringend, den Täter hoch über die Menschenwelt und ihre egoistischen Interessen, ja, auch über die Götterwelt hinaushob und ihm seinen Platz in einer andern, höhern Ordnung der Dinge, als die unsere ist, anwies.

Es spricht somit für die hohe metaphysische Anlage des indischen Volkes, wenn bei ihm das Phänomen der Askese früher auftritt und einen breitern Raum einnimmt, als bei irgend einem Volke, welches wir kennen. (Vom spätern Mifsbrauch der Askese im Dienste persönlicher, auf Bewundertwerden oder gar auf Erwerb gerichteter Zwecke sehen wir hierbei ab.) Frühes Auftreten der Askese in Indien.

Schon bei den Schöpfungsmythen sahen wir, wie der Weltschöpfer sich zu seinem Werke vorbereitet durch Übung von *tapas*, in welchem Worte die alte Vorstellung von der zur Ausbrütung des Welteies dienenden „Hitze“ (oben I, 1, S. 182) verfliefst mit dem Begriffe der Anstrengung, Erschöpfung, Selbstentäufserung (I, 1, S. 190), mittels welcher der Schöpfer sich selbst (ganz oder teilweise) in die von ihm zu schaffende Welt umwandelt (I, 1, S. 191). Auf *Tapas* beruht, nach diesem Vorbilde, alles Grofse in der Welt: die Wahrheit und das Recht und mit ihnen die ganze Welt sind nach einem spätern Hymnus des Ṛigveda (10,190,1, oben I, 1, S. 134) aus *Tapas* geboren; — aus *Çrama* (Abmühung) und *Tapas* ist Skambha als Erstgeborener (oben I, 1, S. 313) entstanden und durchdrang die Welt (Atharvav. 10,7,36, oben I, 1, S. 317), im *Tapas* schwang er sich auf den Rücken der Urwasser (Atharvav. 10,7,38, oben I, 1, S. 318); durch das *Tapas*, mit dem er seine Obliegenheiten erfüllt, sättigt, nach dem oben I, 1, S. 279 fg.

übersetzten Liede, der Brahmanschüler den Lehrer, sättigt er die Götter und die Welträume, steigt er empor als Sonne, schützt er beide Welten, usw., durch Brahmanwandel, durch *Tapas* schützt der Fürst sein Reich, haben die Götter den Tod abgewehrt, *Tapas* übte der Brahmanschüler in dem Urmeer, als er, weltschaffend, über der Wasser Rücken stand (I, 1, S. 281—282). Und auch schon im Ṛigveda setzen sich die sieben Ṛishi's zusammen, um *Tapas* zu üben (10,109,4), und der in den Himmel eingehenden Seele wird zugerufen (10,154,2):

Die, unbezwingbar durch Tapas,
Zum Licht durch Tapas sind gelangt,
Die grofses Tapas vollbrachten, —
Zu diesen gehe jetzo ein!

Ein anderer Hymnus des Ṛigveda (10,136) schildert den gottbegeisterten *Muni*, wie er mit langem Haare, in gelbem, schmutzigem Gewande, nur von dem Winde umgürtet auf den Pfaden des Wildes schweift; nur seinen Leib sehen die Sterblichen: er selbst, übernatürlicher Kräfte teilhaft, fliegt durch die Luft, trinkt mit dem Sturmgotte aus der Schüssel beider Weltmeere, wird von dem Zuge des Windes zu den Göttern emporgeführt, überschaut alle Gestalten und wirkt als ein Genosse der Götter mit ihnen zum Heile der Menschen.

Zu den Zeiten der ältesten Upanishadtexte hat sich das Asketenleben schon zu einem besondern, gleichberechtigt neben dem Stande des Hausvaters stehenden, „Berufszweige" (*dharmaskandha*, Chând. 2,23) ausgebildet: man verliefs, wie Yâjñavalkya Bṛih. 2,4, Hauswesen und Familie und zog in die Waldeinsamkeit, um *Tapas* zu üben und durch allmählich gesteigerte Entbehrungen und Kasteiungen den letzten Rest von Anhänglichkeit an das Erdendasein in sich abzutöten.

Beschränkter Wert der Askese nach den ältern Upanishad's.

Wir haben jetzt zu untersuchen, welche Stellung die Urheber und Vertreter der Upanishadgedanken dieser Kulturerscheinung des Asketenwesens gegenüber einnehmen.

Die Chândogya-Upanishad stellt uns zunächst 4,10 in Upakosala einen Brahmanschüler vor Augen, welcher sich darüber abhärmt (*tapto brahmacârî*, 4,10,2. 4), dafs ihm der Lehrer die Wissenschaft nicht lehren will, in Krankheit ver-

fällt und sich weigert, Nahrung zu sich zu nehmen. Auf die Aufforderung, zu essen, erwidert er: „Ach, in dem Menschen sind so vielerlei Lüste! Ich bin ganz voll Krankheit; ich mag nicht essen“. (In diesen Worten tritt das eigentliche Motiv der indischen wie aller Askese deutlich hervor.) Da erbarmen sich die drei Opferfeuer seiner, und die Belehrung, welche sie ihm erteilen, beginnt mit den Worten: „Brahman ist Leben, Brahman ist Freude *(kam)*, Brahman ist Weite *(kham)*“. In diesen Worten liegt, dafs Brahman, als das Prinzip des Lebens, der Wonne *(kam = ânanda*, wie Chând. 7,23 *sukham)* und der Unendlichkeit auf dem Wege trübsinniger Askese nicht zu erreichen ist.

Chând. 2,23 redet vom *Tapas* als der Berufspflicht des Waldeinsiedlers; dasselbe wird als solche neben Brahmanschülerschaft und Hausvaterschaft anerkannt; alle drei „bringen als Lohn heilige Welten; — wer aber in Brahman feststeht, geht zur Unsterblichkeit ein“. — Hiermit steht nicht in Widerspruch, dafs Chând. 5,10,1 der Götterweg, welcher in Brahman führt ohne Wiederkehr und für diese Zeit noch das höchste Ziel bedeutet, denen verheifsen wird, *ye ca ime 'raṇye «çraddhâ tapa'» iti upâsate*, denn diese Worte bedeuten: „jene, welche im Walde mit den Worten: «der Glaube ist unsere Askese» Verehrung üben“. Es ist vom Waldeinsiedler die Rede; aber der Askese, welche sein Beruf ist, wird hier etwas anderes, der Glaube, substituiert.

In demselben Sinne äufsert sich die Bṛihâdaraṇyaka-Upanishad, wenn sie, diese Stelle im Anhange reproduzierend, noch deutlicher 6,2,15 nur für solche, „welche im Walde Glauben und Wahrheit üben“, den Götterweg, hingegen 6,2,16 für Opfer, Almosen und Askese (von denen es 4,4,22 hiefs, dafs man durch sie das Brahman zu erkennen suche, *vividishanti*) nur den Väterweg in Aussicht stellt. — Noch schärfer drückt sich Yâjñavalkya Bṛih. 3,8,10 aus: „Wahrlich, o Gârgî, wer dieses Unvergängliche nicht kennt und in dieser Welt opfert und spendet und Bufse büfst *(tapas tapyate)* viel tausend Jahre lang, dem bringt es nur endlichen [Lohn]“. — Die höchste Kasteiung *(paramaṃ tapas)*, so lehrt Bṛih. 5,11, sind Krankheit, Hinausgetragenwerden als Leiche und Verbrennung;

hier werden höher als künstlich herbeigeführte Kasteiungen die Leiden des Lebens und Sterbens angeschlagen.

Zunehmende Hochschätzung der Askese in den spätern Upanishad's.

Einer für die Askese günstigern Stimmung begegnen wir schon in der Taittirîya-Upanishad. Der erste, für den Schüler bestimmte Teil fordert von diesem 1,9 Askese und Vedastudium und erwähnt bei dieser Gelegenheit die Ansichten zweier Lehrer, von denen der eine „nur Askese", der andere nur Vedastudium, „denn dies sei die Askese", verlange. Zwischen beiden nimmt die Upanishad durch ihre Forderung von Askese und Vedastudium eine vermittelnde Stellung ein. — Höher wird die Askese im letzten, spätesten Teile, Taitt. 3, geschätzt, wo Bhṛigu von seinem Vater Varuṇa immer wieder aufgefordert wird: „durch Tapas suche das Brahman zu erkennen, das Brahman ist Tapas", und, dem nachkommend, durch fortgesetztes Tapas sich stufenweise dazu erhebt, das Brahman als Nahrung, Lebensodem, Manas, Erkenntnis und zuletzt als Wonne zu erkennen, womit — durch Tapas — die höchste Stufe erreicht ist. (Noch viel später ist die der Taittirîyaschule zugerechnete Mahânârâyaṇa-Up., welche 62,11 höher als die Askese, *tapas*, etwas anderes setzt, *nyâsa*, „die Entsagung", womit der Standpunkt der Sannyâsa-Upanishad's vorbereitet wird; hiervon später.) — Auch Kena 33 zählt, wie bereits erwähnt, das Tapas mit zu den Grundlagen (d. h. Voraussetzungen, *pratishṭhâḥ*) des Brahman; und nach Çvet. 1,15. 16. 6,21 wurzelt die Erkenntnis des Brahman in der *Âtmavidyâ* (der Vedântatexte) und in dem *Tapas*.

Aber einen grofsen Schritt über das Bisherige hinaus tun Muṇḍaka und Praçna, indem sie die oben erwähnte Theorie vom Väterweg und Götterweg nach Chând. und Bṛih. reproduzieren, jedoch mit einer charakteristischen Abänderung: Muṇḍ. 1,2,11 verheifst den Götterweg denen, „die im Wald Askese und Glauben üben" *(tapaḥ-çraddhe ye hi upavasanti araṇye)*; und Praçna 1,10 eröffnet denselben solchen „die durch Askese, Brahmanwandel, Glaube und Wissen den Âtman gesucht haben". — Bemerkenswert ist, dafs Muṇḍ. 3,2,4 ein unechtes Tapas *(tapas aliñgam)*, d. h. wohl ein solches erwähnt wird, welchem das Merkmal der Erkenntnis abgeht.

Wie zu erwarten, wird auch in bezug auf das *Tapas* von

der Maitr. Up., angesichts buddhistischer und anderer Verirrungen, der altvedische Standpunkt repristiniert. Zwar reicht Askese allein nicht hin, denn Maitr. 1,2 wird sie von Bṛihadratha in der schärfsten Weise geübt, ohne ihm doch das Âtmanwissen zu verschaffen; aber als Vorbedingung ist sie unerläſslich; Maitr. 4,3: „ohne ein Asket zu sein, kann man weder die Erkenntnis des Âtman erreichen noch auch die Werke vollbringen“ *(na atapaskasya âtmajñâne 'dhigamaḥ, karmasiddhir vâ).*

5. Andere Vorbedingungen.

Wiederholt begegnen wir in den ältern Upanishad's der Forderung, daſs eine Lehre oder Zeremonie keinem mitgeteilt werden dürfe auſser dem eigenen Sohne oder dem durch das Sakrament des *Upanayanam* aufgenommenen Schüler. Ait. Âr. 3,2,6,9: man soll den mystischen Sinn der Buchstabenverbindungen „keinem mitteilen, der nicht Schüler ist, der nicht ein Jahr lang Schüler gewesen ist, der nicht selbst Lehrer werden will“ (vgl. auch Ait. Âr. 5,3,3,4). — Chând. 3,11,5: die Lehre von Brahman als Weltsonne soll „nur dem ältesten Sohne sein Vater als das Brahman kundmachen, oder auch einem vertrauten Schüler, aber keinem andern, wer es auch sei. Und böte ihm einer dafür die wasserumgürtete Erde mit allem ihrem Reichtum, — «dieses ist mehr wert», so soll er denken“. — Bṛih. 6,3,12: die Rührtrankzeremonie „soll man keinem mitteilen, auſser seinem Sohne oder seinem Schüler“. **Sohn oder Schüler.**

Dementsprechend sehen wir in den Upanishad's Menschen und Götter das Brennholz zur Hand nehmen und sich zur Schülerschaft bequemen, wie denn nach Chând. 8,11,3 Indra selbst 101 Jahre bei Prajâpati als Schüler wohnen muſste, um der vollständigen Belehrung teilhaft zu werden. Andere Beispiele sind Kaush. 1,1. 4,19. Bṛih. 2,1,14. Praçna 1,1. Muṇḍ. 1,2,12. **Beispiele**

Doch ist diese Forderung in der älteren Zeit noch keine unbedingte. Chând. 4,9,3 heiſst es nur, daſs „das Wissen, welches man vom Lehrer lernt [im Gegensatze zu der übernatürlichen Belehrung durch Stier, Feuer, Gans und Tauchervogel], am sichersten zum Ziele führt“; und Chând. 5,11,7 **Diese Forderung nicht unerläſslich.**

belehrt König Açvapati die sechs mit dem Brennholze in der Hand (als Zeichen der Schülerschaft) sich ihm nahenden Brahmanen *anupanîya*, „ohne sie erst als Schüler bei sich aufzunehmen“. Ebenso belehrt Yâjñavalkya Bṛih. 2,4 seine Gattin Maitreyî und Bṛih. 4,1—2. 3—4 den König Janaka, die doch nicht eigentlich seine Schüler waren, und Bṛih. 3 erteilt er Belehrungen über die tiefsten Fragen (wie z. B. Bṛih. 3,8 in dem Gespräche mit der Gârgî) vor einer zahlreichen, versammelten Corona, und nur ausnahmsweise, da wo er dem Ârtabhâga das Mysterium der Seelenwanderung erklären will, zieht er sich mit diesem in die Einsamkeit zurück, Bṛih. 3,2,13. — Regel aber bleibt, dafs wir eines Lehrers bedürfen, der uns den Nebel der empirischen Erkenntnisweise von den Augen wegnimmt (ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἕλον, ἣ πρὶν ἐπῆεν, — wie Schopenhauer mit Homer's Worten den Geist Kant's zu sich sagen läfst), worüber besonders die schöne Stelle Chând. 6,14 handelt: „Gleichwie, o Teurer, ein Mann, den sie aus dem Lande der Gandhârer [am fernen Indus] mit verbundenen Augen hergeführt und dann in der Einöde losgelassen haben, nach Osten oder nach Norden oder nach Süden verschlagen wird, weil er mit verbundenen Augen hergeführt und mit verbundenen Augen losgelassen worden war, aber, nachdem jemand ihm die Binde abgenommen und zu ihm gesprochen: «dort hinaus liegen die Gandhârer, dort hinaus gehe», von Dorf zu Dorf sich weiterfragend, belehrt und verständig zu den Gandhârern heimgelangt, — also auch ist ein Mann, der hienieden einen Lehrer gefunden, sich bewufst: «diesem [Welttreiben] werde ich nur so lange angehören, bis ich erlöst sein werde, darauf werde ich heimgehen»“. — Als unumgängliche Bedingung der Erkenntnis erscheint der Lehrer Kâṭh. 2,8: „und ohne Lehrer ist hier gar kein Zugang“; — woraus man, beiläufig gesagt, schliefsen kann, was auch aus andern Gründen hervorgeht, dafs zur Zeit der Kâṭh. Up. die ältern Upanishad's noch nicht niedergeschrieben waren.

Aber die Regel.

Die „engeren“ Mittel.

Der spätere Vedânta erwähnt neben den äufsern *(vâhya)* Mitteln der Brahmanerkenntnis (Vedastudium, Opfer, Almosen, Büfsen, Fasten) als engere *(pratyâsanna)* Mittel der Erkenntnis: „Gemütsruhe, Bezähmung, Entsagung, Geduld, Sammlung“

(System des Vedânta, S. 444; vgl. auch Vedântasâra 17—23). Diese Forderung geht zurück auf Brih. 4,4,23: „Darum, wer solches weifs, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt". Freilich ist zweifelhaft, ob diese Stelle von den Mitteln, oder nicht vielmehr von den Folgen der Brahmanerkenntnis redet (ob *bhûtvâ* hier bedeutet „nachdem er geworden" oder „indem er ist"). Schon die jüngern Upanishad's nehmen es, wie später Çañkara, im erstern Sinne; Kâth. 2,24: „nicht wer von Frevel nicht abläfst, unruhig, ungesammelt ist, nicht, dessen Herz noch nicht stille, kann durch Forschen erlangen ihn"; die hier gebrauchten Ausdrücke *avirata, açânta, asamâhita* gehen unzweifelhaft auf das *çânto, dânta', uparatas, titikshuh, samâhito bhûtvâ* der Brihadâranyakastelle zurück. Ebenso gewifs auch Mund. 1,2,13 *praçântacittâya, çamânvitâya* als Voraussetzung der Belehrung.

In spätern Upanishad's wird diese Vorbedingung mit der erwähnten Forderung eines Lehrers verknüpft; Çvet. 6,22: „keinem gebt es, der nicht ruhig *(na apraçântâya)*, der nicht Sohn oder Schüler ist *(na aputrâya açishyâya vâ)*". Ebenso, und vielleicht in Rückerinnerung an diese Stelle, Maitr. 6,29: „dieses Allergeheimnisvollste soll man keinem kundmachen, der nicht Sohn oder Schüler *(na aputrâya, na açishyâya)*, und der noch nicht beruhigt ist *(na açântâya)*".

Die Erlangung eines Lehrers und die fünf Forderungen der Gemütsruhe, Bezähmung, Entsagung, Geduld und Sammlung sind die regelmäfsig wiederkehrenden Vorbedingungen. Daneben werden gelegentlich einige andere erwähnt, wie Chând. 7,26,2 Reinheit der Nahrung und daraus folgende Reinheit des Wesens *(sattva-çuddhi)*; letzteres wird (wie so vieles aus Chând. 7) Mund. 3 reproduziert in dem Verse Mund. 3,2,6, der von hier in Mahânâr. 10,22 und Kaivalya 3—4 übergegangen ist. — Kâth. 6,9 fordert etwas unbestimmt, dafs man „an Herz und Sinn und Geist bereitet" sei, und Mundaka knüpft 3,2,10—11 die Mitteilung der Brahmavidyâ an die Bedingung, dafs das Kopfgelübde *(çirovratam)* erfüllt sei, worunter wohl nicht mit Çañkara *çirasi agnidhâranam*, sondern einfach die Observanz zu verstehen ist, welche schon in dem Namen *Mundaka* liegt, das Haupt kahl zu scheren. Auch in noch

Weitere Anforderungen.

spätern Upanishad's kommen gelegentlich besondere Einschränkungen der Mitteilung vor; so verbietet Nṛisiṅhap. 1,3, die Gliedersprüche (nicht den Spruchkönig) einem Weib oder Çûdra mitzuteilen, und Râmap. 84 schärft ein, dafs das Diagramm nicht an gemeine (ungebildete, *prâkṛita*) Menschen gegeben werde.

6. Der Standpunkt des Nichtwissens, des Wissens und des Überwissens in bezug auf das Brahman.

Brahman als Gegenstand des Wissens.

Die allgemeine Grundanschauung der Upanishad's ist, dafs das Brahman, d. h. der Âtman, ein Gegenstand des Wissens ist; Bṛih. 2,4,5: „den Âtman, fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken!" — Chând. 8,7,1: „das Selbst, ... das soll man erforschen, das soll man suchen zu erkennen", — und so zahlreiche andere Stellen; und alle Upanishadtexte haben ja den Zweck, dieses Wissen von Brahman (die *brahmavidyâ*, *âtmavidyâ*) mitzuteilen.

Empirisches Wissen ein blofses Nichtwissen.

Aber sehr bald mufste man sich bewufst werden, dafs dieses Wissen von Brahman wesentlich von anderer Art ist als das, was man im gewöhnlichen Leben „Wissen" nennt. Denn man konnte, wie Nârada Chând. 7,1,2, alle möglichen Erfahrungen und empirischen Wissenschaften besitzen und sich dabei doch hinsichtlich des Brahman im Zustande des Nichtwissens *(avidyâ)* befinden. Dieser Begriff, ursprünglich rein negativ, wurde mit der Zeit mehr und mehr positiv: er war negativ, sofern alles Erfahrungswissen die Erkenntnis des Brahman nicht förderte, und er wurde positiv, sofern man sich bewufst wurde, dafs die Erkenntnis der empirischen Realität das Brahmanwissen geradezu verhinderte; die *Avidyâ* ging aus dem negativen Begriffe eines blofsen Nichtwissens zu dem positiven eines Falschwissens über. Das empirische Wissen, welches uns eine vielheitliche Welt zeigt, wo in Wahrheit nur Brahman ist, und einen Leib, wo in Wahrheit nur die Seele ist, mufs ein falsches Wissen, eine Täuschung, eine *Mâyâ* sein. — Dies ist ein sehr merkwürdiger Schritt; es ist derselbe, welchen Parmenides und Platon taten, wenn sie die Erkenntnis der Sinnenwelt für blofsen Trug,

für εἴδωλα erklärten, — welchen Kant tat, wenn er bewies, dafs die ganze empirische Realität nur Erscheinung ist und nicht Ding an sich. — Es ist von grofsem Interesse, den ersten Spuren dieses Gedankens in Indien nachzugehen und zu verfolgen, wie die *Avidyâ* aus dem negativen Nichtwissen zu einem positiven Falschwissen wird.

Ein erstes Aufkeimen desselben finden wir schon im Ṛigveda, wenn es 10,81,1 (oben I, 1, S. 136) von dem Weltenvater heifst, dafs er, indem er in die niedere Welt eingegangen, *prathamachad* „das Ursprüngliche verhüllend" (*mukhyam, nishprapañcam, pâramârthikam rûpam âvṛiṇvan*, Sâyaṇa) gewesen sei. — Weiterhin schildert eine tiefe Stelle des Çatapathabrâhmaṇam 11,2,3 (übersetzt oben I, 1, S. 259—260), wie das Brahman in der Schöpfung der niedern und der höhern Welten mitsamt ihren Göttern sich „offenbar" gemacht habe, wie es in dieselben hineinrage mittels seiner beiden „grofsen Ungetüme" (*abhva*), seiner beiden „grofsen Erscheinungen" (*yaksha*), nämlich mittels der Namen und der Gestalten, wie es selbst aber „in die jenseitige Hälfte eingegangen sei" (*parârdham agacchat*).

Avidyâ als Falschwissen.

Der Fortentwicklung dieser Gedanken begegnen wir in den Upanishad's. Bṛih. 1,6,3 wird die Welt der Namen, Gestalten und Werke (mittels einer jener kurzen Geheimformeln, welche vermutlich die ältesten „Upanishad's" bildeten, oben S. 16 fg.) definiert als *amṛitam satyena channam*, „das Unsterbliche [Brahman], verhüllt durch die [empirische] Realität". Die Erklärung der Formel folgt sogleich darauf: „der Prâṇa [d. h. der Âtman] nämlich ist das Unsterbliche, Name und Gestalt sind die Realität; durch diese ist jene Prâṇa verhüllt". — Wie hier (und Taitt. 2,6: „als Realität ward er zu allem, was irgend vorhanden ist; denn dieses nennen sie die Realität"), bedeutet das Wort *satyam* die empirische Realität auch Bṛih. 2,1,20, wo es in einer andern „Upanishad" nebst angefügter Erklärung heifst: „Seine Upanishad ist: «die Realität der Realität» (*satyasya satyam*); nämlich die Lebensgeister [nebst Welten, Göttern und Wesen, wie wir aus dem Vorhergehenden ergänzen dürfen] sind die Realität, und er ist ihre Realität". Er ist — so werden wir dies zu verstehen haben — an der

amṛitam satyena channam.

satyasya satyam.

sogenannten Realität dasjenige, was von ihr wirklich real ist.

Erläuternde Bilder.

Das ist auch der Sinn der Bilder Bṛih. 2,4,7—9: der Âtman ist das Musikinstrument (die Trommel, Muschel, Laute), die Welterscheinungen sind die Töne desselben; wie man die Töne nur ergreifen kann, indem man das Instrument ergreift, so läfst sich die vielseitige Welt nur erkennen, indem man den Âtman erkennt; nur von ihm gibt es ein Wissen, alles andere ist „Nichtwissen“. — Dementsprechend lehrt Chând. 6,1,3, dafs die „Umwandlung“ des Âtman zur vielheitlichen

Vâcârambhaṇaṃ vikâro.

Welt der Erscheinungen nur *vâcârambhaṇam* „an Worte sich klammernd“, *nâmadheyam* „ein blofser Name“ ist, und dafs „in Wahrheit“ nur das Eine, Seiende, d. h. der Âtman, vorhanden ist. Somit gibt es auch nur von ihm ein wirkliches Wissen; alles empirische Wissen, die vier Veden und die ganze Reihe der empirischen Wissenschaften, wie sie Chând. 7,1,2—3 aufgezählt werden, sind, wie es dort heifst, *nâma eva* „blofser Name“; und der in ihnen wohlbewanderte Nârada

tamas.

befindet sich in der „Finsternis“, aus der ihn erst die Erkenntnis des Âtman zum andern Ufer hinüberführt (Chând. 7,26,2). — Die Seele und die sie betreffenden „wahren Wünsche“ des Fortlebens nach dem Tode in der Brahmanwelt sind, wie Chând. 8,3,1—2 entwickelt, durch die empirische, eine Vernichtung durch den Tod lehrende Erkenntnis „mit Unwahrheit

anṛitam.

zugedeckt. Sie sind in Wahrheit da, aber die Unwahrheit ist über sie gedeckt“; und „gleichwie einen verborgenen Goldschatz, wer die Stelle nicht weifs, nicht findet, ob er wohl immer wieder darüber hingehet, ebenso finden alle diese Kreaturen diese Brahmanwelt nicht, obwohl sie tagtäglich in sie eingehen; denn durch die Unwahrheit werden sie abgedrängt“.

Was in diesen Stellen als leeres Wort, blofser Name, Finsternis, Unwahrheit bezeichnet wird, d. h. die ganze empi-

Avidyâ.

rische Erkenntnis der Dinge, das wird weiterhin *Avidyâ* „das Nichtwissen“ genannt. So, vielleicht zuerst, Bṛih. 4,4,3. 4, wo es von der Seele heifst, dafs sie, indem sie im Tode den Leib abschüttle, „das Nichtwissen loslasse“ *(avidyâṃ gamayitvâ).* Das Nichtwissen ist hier und weiterhin die empirische Realität; ein Wissen gibt es nur von Brahman. Wie nach Platon

nur das Ewige Gegenstand der ἐπιστήμη ist, während es von der dem Flusse des Heraklit unterworfenen Erscheinungswelt nur eine δόξα gibt, so erklärt Çvet. 5,1: *ksharam tu avidyâ hi, amritam tu vidyâ* „das Fliefsende ist das Nichtwissen, das Ewige ist das Wissen“, d. h. ist ein Gegenstand des Wissens. — Mit poetischer Lebendigkeit werden Nichtwissen und Wissen einander gegenübergestellt Kâṭh. 2,1—6: das Ziel des Nichtwissens ist die Lust *(preyas)*, das Ziel des Wissens das Heil *(çreyas)*; jenes sagt: „dies ist die Welt“ *(ayam loko)*, dieses ist auf die andre Welt gerichtet:

Avidyâ und Vidyâ.

Ja, weit verschieden und entgegenstehend
Ist, was genannt wird Wissen und Nichtwissen
Nach Wissen seh' ich Naciketas trachten,
Der Lüste Heerschar hat dich nicht zerrüttet.

In des Nichtwissens Tiefe hin sich windend,
Sich selbst als Weise, als Gelehrte wähnend,
So laufen ziellos hin und her die Toren,
Wie Blinde, die ein selbst auch Blinder anführt.

Der letzte Vers wird Muṇḍ. 1,2,8—10 weiter ausgesponnen; beide Verse werden zitiert Maitr. 7,9. In ähnlicher Weise wird das Thema behandelt in den (später eingelegten) Versen Bṛih. 4,4,11—12 (vgl. Kâṭh. 1,3):

Ja, diese Welten sind freudlos,
Von blinder Finsternis bedeckt;
In sie geh'n nach dem Tod alle,
Die nichterweckt, nichtwissend sind.

Doch wer des Âtman ward inne
Und sich bewufst ist: «ich bin er!»
Was wünschend, wem zulieb möchte
Der nachkranken dem Leibe noch!

In noch schärfern Ausdrücken wird die Verblendung des Nichtwissenden geschildert Îçâ 3:

Ja, dämonisch ist dies Weltall,
Von blinder Finsternis bedeckt!
Darein geh'n nach dem Tod alle,
Die ihre Seele mordeten.

Weil das Wissen vom Âtman der empirischen Realität als dem Reiche des Nichtwissens gegenübersteht, kann es auch nicht durch blofse (auf sie bezügliche) Reflexion *(tarka)*, sondern nur durch Offenbarung, welche durch den Lehrer übermittelt wird, gewirkt werden (Kâṭh. 2,7—9); in dem Mafse, wie der Âtman personifiziert als Gott aufgefafst wird, erscheint diese Offenbarung als eine Gnade desselben (Kâth. 2,23, entlehnt Muṇḍ. 3,2,3):

Wissen durch Offenbarung.

Durch Gnade.

Nicht durch Belehrung wird erlangt der Âtman,
Nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit;
Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen:
Ihm macht der Âtman offenbar sein Wesen.

Ein anderer Vers, welcher ursprünglich wohl (Kâṭh. 2,20, nach Çaṅkara's Lesung) das Schauen des im Herzen verborgenen Âtman demjenigen verheifst, welcher „durch Beruhigung der Organe“ *(dhâtu-prasâdâd*, vgl. Chând. 8,15 *âtmani sarvendriyâṇi sampratishṭhâpya)* willenlos *(akratu)* geworden ist, hat Çvet. 3,20. Mahânâr. 10,1 eine theistische Färbung erhalten, indem er die Erkenntnis des Âtman (der doch nach eben diesem Verse im Herzen wohnt) „durch die Gnade des Schöpfers“ *(dhâtuḥ prasâdâd)* eintreten läfst. — Einen noch ausgeprägteren Theismus, welcher vom ursprünglichen Gedanken der Âtmanlehre sich weit entfernt, zeigen, wie die ganze Çvetâçvatara-Upanishad, so auch die ihr 2,1—5. 3,1—6. 4,1 eingeflochtenen Gebete an Savitar, Rudra und Brahmán um geistige Erleuchtung.

Kein Wissen von Brahman möglich.

Die bisher dargestellte Lehre, nach welcher das Brahman, der Âtman erkannt wird durch ein (metaphysisches) Wissen, wird auf dem Boden der Upanishad's selbst durchbrochen durch eine andere und, wie sich nicht leugnen läfst, tiefere Auffassung, nach der es vom Âtman als dem alleinigen, in allem vorhandenen Wesen der Dinge ein Wissen nicht gibt und nicht geben kann. Denn jedes Erkennen setzt voraus ein erkennendes Subjekt und ein erkanntes Objekt, mithin eine Zweiheit; der Âtman aber bildet eine absolute Einheit. Wir wollen die Entwicklung dieses Gedankens kurz an der Hand der Texte verfolgen.

Der Quellpunkt des ganzen Gedankens von der Unerkennbarkeit des Âtman liegt in den Yâjñavalkyareden des Bṛihadâraṇyakam, und die Kühnheit und Schroffheit, mit der er hier auftritt, sowie die originelle Art seiner Begründung scheinen für einen individuellen Genius als Urheber desselben zu sprechen. In seinem Gespräche mit Maitreyî stellt Yâjñavalkya Bṛih. 2,4,12 die paradoxe Behauptung auf: „nach dem Tode ist kein Bewufstsein", und begründet dieselbe mit den Worten: „denn wo eine Zweiheit gleichsam ist [in Wahrheit ist sie nicht], da siehet einer den andern, da riecht, hört, redet an, versteht, erkennt einer den andern; wo aber einem alles zum eignen Selbste geworden ist, wie sollte er da irgendwen riechen, sehen, hören, anreden, verstehen, erkennen? Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er doch den Erkenner erkennen?" — Genau betrachtet liegen hier zwei Gedanken vor: 1) der höchste Âtman ist unerkennbar, weil er die All-Einheit ist, während jedes Erkennen eine Zweiheit von Subjekt und Objekt voraussetzt; aber 2) auch der individuelle Âtman („durch welchen er dieses alles erkennt") ist unerkennbar, weil er bei allem Erkennen das Subjekt des Erkennens (der Erkenner) ist, mithin niemals Objekt sein kann. Im Grunde sind diese beiden Gedanken einer: denn der individuelle Âtman ist in Wahrheit der höchste Âtman, und in dem Mafse, wie wir uns zu dieser Erkenntnis erheben, schwindet die Illusion des Objektes, und es bleibt allein das objektlose Subjekt des Erkennens übrig, welches, im Wachen wie im Traume, die Objekte aus sich heraussetzt, — „denn er ist der Schöpfer!" (Bṛih. 4,3,10). — Derselbe Gedanke findet sich in den Reden Yâjñavalkya's noch an fünf weitern Stellen, die wir, teilweise in Verkürzung, mitteilen.

Nach dem Tode ist kein Bewufstsein.

Bṛih. 3,4,2: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Versteher des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkenner des Erkennens." — Bṛih. 3,8,11: „Wahrlich, o Gârgî, dieses Unvergängliche ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht gibt es aufser ihm ein Sehendes, nicht gibt es aufser ihm ein Hörendes, nicht gibt es aufser ihm ein

Das Subjekt des Erkennens ist unerkennbar.

Verstehendes, nicht gibt es aufser ihm ein Erkennendes.“ — Dieselben Worte kehren, fast unverändert, wieder Bṛih. 3,7,23, am Schlusse eines Abschnittes, der wegen der Verknüpfung des Weltfadens und des innern Lenkers weniger ursprünglich zu sein scheint. — Bṛih. 4,3,23—31 (vom Tiefschlafenden): „Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte.“ Ebenso weiter vom Riechen, Schmecken, Reden, Hören, Denken, Fühlen und Erkennen. „Denn [nur] wo ein andres gleichsam ist, sieht einer das andre, riecht, schmeckt, redet, hört, denkt, fühlt und erkennt einer das andre.“ — Bṛih. 4,4,2 (vom Sterbenden): „Weil er eins geworden ist, darum siehet er nicht, wie sie sagen [in Wahrheit bleibt er ewig sehend], weil er eins geworden ist, darum riecht, schmeckt, redet, hört, denkt, fühlt, erkennt er nicht, wie sie sagen.“

Bṛihad-âraṇyakam als letzte Quelle.

Wenn wir die Ursprünglichkeit, feste Geschlossenheit und (wie wir später sehen werden) Übereinstimmung mit den übrigen Anschauungen Yâjñavalkya's erwägen, welche der Gedanke an allen angeführten Stellen zeigt, so wird uns sehr wahrscheinlich, dafs alle weiter anzuführenden Stellen, und somit die ganze Fortentwicklung der Lehre von der Unerkennbarkeit des Âtman, von den Gedanken, vielleicht auch von dem Texte des Bṛihadâraṇyakam abhängig sind. So schon die beiden Chândogyastellen, die wir anzuführen haben. Chând. 6,15,1—2 (vgl. 6,8,6): „Um einen todkranken Mann sitzen seine Verwandten herum und fragen ihn: «Erkennst du mich? Erkennst du mich?» — Solange noch nicht seine Rede eingegangen ist in das Manas, sein Manas in den Prâṇa, sein Prâṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit, so lange erkennt er sie. Aber nachdem seine Rede eingegangen ist in das Manas, sein Manas in den Prâṇa, sein Prâṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit, alsdann erkennt er sie nicht mehr.“ Diese Stelle, so selbständig sie auftritt, scheint doch, dem Hauptgedanken nach, schon von der zuletzt angeführten Stelle Bṛih. 4,4,2 abhängig zu sein, da das Umgekehrte sich

jedenfalls nicht annehmen läfst. Auch die Chând. 6,9 und 6,10 in den Bildern von den Bienen und den Flüssen gelehrte Unbewufstheit beim Eingange in das Seiende scheint unter dem Einflusse der oben zuerst mitgeteilten Stelle Bṛih. 2,4,12 „nach dem Tode ist kein Bewufstsein" zu stehen. Und ebenso klingen die (Bṛih. 2,4,14) weiter folgenden Worte wieder in Chând. 7,24,1: „Wenn einer [aufser sich] kein andres sieht, kein andres hört, kein andres erkennt, das ist die Unbeschränktheit (*bhûman*); wenn er ein andres sieht, hört, erkennt, das ist das Beschränkte (*alpam*). Die Unbeschränktheit ist das Unsterbliche, das Beschränkte ist sterblich." Das Plötzliche und Unvermittelte, mit dem dieser Gedanke hier auftritt, scheint auf eine Abhängigkeit von dem Gedankenkreise des Yâjñavalkya zu deuten.

Dem Einflusse dieses Gedankens wird es in erster Linie zuzuschreiben sein, wenn sich weiterhin, im Gegensatze zu der allgemeinen Tendenz der Upanishad's, das Wissen vom Âtman zu suchen und zu lehren, mehr und mehr die Theorie herausbildete, dafs der Âtman (dessen Unerkennbarkeit, wie wir später sehen werden, schon Yâjñavalkya mit seinem *neti neti* so scharf betont hatte) gar kein Gegenstand des Wissens sei. Jetzt erschien das Wissen vom Âtman, welches ihn als Objekt sich gegenüberstehen hat, folglich noch mit der Zweiheit behaftet ist, als ein niederer Standpunkt, welcher zu überwinden ist, um zur vollen Einswerdung mit Brahman, mit dem Âtman zu gelangen.

Der Âtman kein Gegenstand des Wissens.

Diese Anschauung tritt zum erstenmal deutlich hervor in dem grofsartig ausgeführten Weltgemälde, Taitt. 2. Der Verfasser dieses Textes geht aus von der Verkörperung des Âtman in der materiellen Natur und im menschlichen Leibe, dem nahrungsartigen Selbst. Von diesem als blofser Hülle gelangt er, tiefer und tiefer in den Kern des hier erscheinenden Wesens eindringend, zum lebensartigen, manasartigen und endlich zum erkenntnisartigen Selbst, dem *vijñânamaya Âtman*. Aber auch dieser, für welchen Brahman ein Gegenstand der Erkenntnis ist, ist eine blofse Hülle des wonneartigen Selbstes, welches sich mit Brahman eins fühlt. Hier wird die Frage aufgeworfen:

Das Wissen als niederer Standpunkt.

Ob irgendein Nichtwissender
Abscheidend geht in jene Welt?
Oder ob wohl der Wissende
Abscheidend jene Welt erlangt?

Weder der eine noch der andere, so lautet die aus dem Folgenden zu entnehmende Antwort, welches schildert, wie das Brahman, die Welt schaffend, in dieselbe eingeht als Seiendes, Aussprechliches, Gegründetes, Bewufstsein, Realität, während es seinem eigentlichen Wesen nach beharrt als Jenseitiges, Unaussprechliches, Grundloses, Unbewufstsein, Nichtrealität. In dem Gefühl der Einheit mit dem letztern besteht die Wonne: „denn wenn einer in jenem Unsichtbaren, Unrealen, Unaussprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den Standort findet, alsdann ist er zum Frieden gelangt *(abhayam gato bhavati*, wie Janaka, welchem Yâjñavalkya Bṛih. 4,2,4 zuruft: *abhayam vai, Janaka, prâpto 'si!)*. Wenn aber einer in jenem einen Zwischenraum, eine Trennung [oder „eine wenn auch kleine Trennung“ zwischen sich als Subjekt und dem Âtman als Objekt] annimmt, dann besteht sein Unfriede fort; es ist aber der Unfriede des, der sich weise dünket [indem er Brahman zum Objekt der Erkenntnis macht]“. Denn zu Brahman reicht kein Wort, kein Begriff:

Vor dem die Worte umkehren
Und das Denken, nicht findend ihn,
Wer dieses Brahman's Wonne kennt,
Der fürchtet sich vor keinem mehr.

Wie kann Brahman erfafst werden?

Aber, wenn Brahman auf dem Wege der Erkenntnis nicht erreichbar ist, wie kann dann jene Einswerdung mit ihm bewerkstelligt werden? Mit dieser Frage beschäftigen sich die folgenden Texte. Ein Schüler wirft Kena 3 die Frage auf:

Das, bis zu dem kein Aug' vordringt,
Nicht Rede und Gedanke nicht,
Bleibt unbekannt, und nicht seh'n wir,
Wie einer es uns lehren mag!

Ihm dient zur Antwort (Kena 3 und 11):

Verschieden ist's vom Wifsbaren
Und doch darum nicht unbewufst! —

So haben von den Altvordern
Die Lehre überkommen wir.

Nur wer es nicht erkennt, kennt es,
Wer es erkennt, der weifs es nicht, —
Nicht erkannt vom Erkennenden,
Erkannt vom Nicht-Erkennenden!

Unsere Erkenntnis ist der Aufsenwelt zugewendet, aber es gibt noch einen andern Weg (Kâṭh. 4,1):

Auswärts die Höhlungen der Schöpfer bohrte:
Darum sieht man nach aufsen, nicht im Innern
Ein Weiser wohl inwendig sah den Âtman,
In sich gesenkt den Blick, das Ew'ge suchend.

„In sich gesenkt den Blick", wörtlich: „das Auge umwendend", *âvṛittacakshus* (vgl. Jakob Böhme's „umgewandtes Auge").

Hier, im eignen Innern wird uns die Realität des Âtman zur unmittelbaren Gewifsheit (Kâṭh. 6,12—13):

Nicht durch Reden, nicht durch Denken,
Nicht durch Sehen erfafst man ihn:
„Er ist!" durch dieses Wort wird er
Und nicht auf andre Art erfafst.

„Er ist!" so ist er auffafsbar,
Sofern er beider Wesen ist,
„Er ist!" wer so ihn auffafste,
Dem wird klar seine Wesenheit.

Zunehmend verschärft sich die Polemik gegen das Wissen. So in dem Bṛih. 4,4,10 später eingelegten Verse: **Polemik gegen das Wissen.**

In blinde Finsternis fahren,
Die dem Nichtwissen huldigen;
In blindere wohl noch jene,
Die am Wissen genügten sich.

Dieser Vers wird Îçâ 9—11 wiederholt und (mit Anlehnung an Kena 3) weiter ausgeführt:

Anders als, wozu führt Wissen,
Und wozu führt Nichtwissen, ist's!
So haben von den Altmeistern
Die Lehre überkommen wir.

Wer das Wissen und Nichtwissen
Beide [als unzulänglich] weiſs,
Der überschreitet durch beides
Den Tod und hat Unsterblichkeit.

Unterdrückung der Sinnenerkenntnis.

Hieran schlieſst sich die Forderung, die uns ein falsches Wissen vorgaukelnde Sinnenerkenntnis zu unterdrücken. Schon Bṛih. 1,5,23 empfiehlt: „darum soll man nur ein Gelübde befolgen: man soll [mit Unterdrückung der andern Sinnestätigkeiten] einatmen und ausatmen“; Chând. 8,15 fordert, daſs man „alle seine Organe in dem Âtman zum Stillstande bringt“; Muṇḍaka verlangt 3,1,8 *jñânaprasâda* „Stillstand des Erkennens“ und läſst 3,2,7 mit den Werken auch den *vijñânamaya âtman* (Taitt. 2,4) in dem höchsten Ewigen einswerden; und Maitr. 6,19 gibt die Anweisung, das Bewuſstsein mitsamt dem feinen Leibe *(liṅgam)* als Träger desselben im Unbewuſsten einzutauschen:

Was unbewuſst im Bewuſstsein
Weilt, undenkbar, geheimnisvoll,
Darin Bewuſstsein eintauche
Und das Liṅgam, des Grunds beraubt.

Der *Yoga.*

Alle diese Forderungen gehören schon dem *Yoga* an, welchen wir weiter unten noch als eine Praxis kennen lernen werden, durch die man hoffte, jene überintellektuelle Einswerdung mit dem Âtman durch künstliche Mittel ins Werk zu setzen.

II. Das Suchen nach dem Brahman.

1. Der Âtman (das Brahman) als die Einheit.

Suchen nach der Einheit.

Nachdem schon in den Zeiten des Ṛigveda, wie wir oben I, 1, S. 103fg. sahen, die Erkenntnis der Einheit zum Durchbruche gekommen war und in Hymnen wie Ṛigv. 1,164. 10,129 ihren Ausdruck gefunden hatte, war und blieb es die weitere Aufgabe, die ewige Einheit, welche allen Erscheinungen der Natur zugrunde liegt, näher zu bestimmen. Typisch für das Suchen nach derselben ist vor allem der Hymnus Ṛigv. 10,121, welcher auf die neunmal wiederholte Frage: „wer ist der Gott, daſs wir ihm opfernd dienen?“ im zehnten Verse die Antwort

gibt: „*Prajâpati!* Du bist es und kein andrer, der alles dies Entstandene umfafst hält!“ (oben I, 1, S. 132 fg.). Wir haben oben im einzelnen verfolgt, wie dieses Suchen durch die Zeit der Brâhmaṇa's sich fortsetzt, wie Prajâpati nach und nach durch das Brahman verdrängt wurde, und wie man schliefslich den schärfsten Ausdruck für das, was man suchte, in dem Begriffe des Âtman fand. Der *Âtman* ist der indische Ausdruck für das, was wir „Prinzip“ zu nennen pflegen (oben I, 1, S. 3 fg.), und unterscheidet sich von diesem nur dadurch, dafs er viel schärfer und treffender als irgendein abendländisches Analogon das eine und ewige Problem der philosophischen Forschung bezeichnet: denn er fordert uns auf, das eigentliche Selbst des Menschen, das Selbst der Welt zu ergreifen und alles vom Menschen und von der Natur abzulösen, was sich nicht als dieses Selbst, als das eigentliche, tiefste und letzte Wesen der Dinge erweist. — Daneben wird oft genug das unbestimmtere *Brahman* für unser Prinzip gebraucht; so in den sogleich zu besprechenden Stellen Bṛih. 2,1,1 (Kaush. 4,1). Bṛih. 4,1,2—7. Chând. 5,11,1; so hebt Çvet. 1,1 an mit der Frage: „Was ist Urgrund, was Brahman?“ und noch Praçna 1,1 und in der Ârsheya-Upanishad (Ark'hi), Up. S. 853 fg., kommen weise Männer zusammen, um nach dem „Brahman“ zu forschen.

Der *Âtman* ist die gesuchte Einheit.

Brahman als Name für Prinzip.

Beide Ausdrücke, *Brahman* und *Âtman*, bedeuten somit das Prinzip der Welt und werden in diesem Sinne in den Upanishad's gewöhnlich synonym gebraucht, wechseln oft in demselben Texte mit einander ab oder stehen auch neben einander, wie in der, Chând. 5,11,1 aufgeworfenen, Frage: *ko na' âtmâ, kim brahma?* wo Çaṅkara bemerkt, dafs Brahman das definiendum *(viçeshyam)* und Âtman das definiens *(viçeshaṇam)* bedeute (was im allgemeinen, wenn auch nicht gerade hier, zutrifft), dafs durch *brahman* die in *âtman* liegende Einschränkung auf das eigene Selbst aufgehoben werde, und durch *âtman* der Auffassung des *brahman* als einer zu verehrenden Gottheit entgegengetreten werde. Aber beide Ausdrücke sind, wie schon diese Bemerkung zeigt, von unbestimmtem Inhalte: der Begriff des *brahman* ist, wie wir oben I, 1, S. 240 fg. sahen, sehr vieldeutig, und der Begriff des *âtman* ist, wie gleichfalls oben I, 1, S. 286 fg. gezeigt wurde, ein relativer und negativer

Âtman und *Brahman*.

Unbestimmtheit dieser Begriffe.

Begriff, der uns mehr sagt, worin wir das Wesen des Menschen und der Welt nicht zu suchen haben, als dafs er uns über dieses Wesen einen positiven Aufschlufs gäbe. Gerade hierin liegt sein philosophischer Wert: denn das Wesen der Dinge bleibt, seiner Natur nach, ein ewig Unerkennbares, und jeder Versuch, dasselbe zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen, nötigt uns, ihm Bestimmungen aufzuheften, die aus der unserm Intellekte allein zugänglichen Sphäre der empirischen Realität erborgt sind und dem ansichseienden Wesen der Dinge nicht zukommen. Aus dieser realistischen Tendenz entspringen die vielen falschen oder unvollkommenen Versuche, das *Brahman*, den *Âtman* zu erklären, welche von den Lehrern der Upanishad's selbst verworfen werden und die wir jetzt zu besprechen haben.

Versuche, dieselben zu bestimmen.

2. Die Erklärungsversuche des Bâlâki.

Bâlâki Gârgya (Brih. 2,1. Kaush. 4).

Nach einer in zweifacher Rezension, Brih. 2,1 und Kaush. 4, überlieferten Erzählung tritt der gelehrte, berühmte und stolze Brahmane Bâlâki Gârgya vor den König Ajâtaçatru mit dem Anerbieten: „Lafs mich dir das Brahman erklären.“ Er versucht sodann zwölfmal (in Kaushîtaki sechzehnmal) nach einander das Brahman zu definieren als den Geist (*purusha*) in der Sonne, im Monde, im Blitze, im Äther, im Winde, im Feuer, im Wasser usw., worauf der König die Definition jedesmal widerlegt, indem er auf die untergeordnete Stellung hinweist, die der betreffende Purusha im Ganzen der Natur einnimmt. Den zum Schweigen gebrachten Brahmanen belehrt er sodann an dem Beispiele eines Tiefschlafenden. Dasjenige, worin seine Lebensgeister (*prâṇâḥ*) weilen, und woraus beim Erwachen sie, und mit ihnen alle Welten, Götter und Wesen hervortreten, ist der *Âtman*; er ist das von Gârgya vergebens zu erklären unternommene Brahman. — Die Erwartung des Lesers, näheres über das Verhältnis des Brahman zu den Purusha's des Gârgya zu erfahren, wird in beiden Rezensionen nicht erfüllt. Beide zeigen nur, wie aus dem Âtman beim Erwachen die Prâṇa's (Rede, Auge, Ohr, Manas) und durch sie, als von ihnen abhängig, alle Welten, Götter und Wesen hervorgehen.

Belehrung desselben durch *Ajâtaçatru*.

3. Die Erklärungsversuche des Çâkalya.

In ähnlicher Weise unternimmt es Vidagdha Çâkalya Bṛih. 3,9,10—17. 26, den Purusha zu bestimmen, welcher den höchsten Gipfel alles durch das Wort Âtman Bezeichneten *(sarvasya âtmanaḥ parâyaṇam)* bilde; indem er aber dann als den Standort desselben achtmal nach einander einseitig die Erde, die Liebe, die Gestalten, den Äther usw. bezeichnet, erhält er durch Yâjñavalkya die Zurechtweisung, daſs dasjenige, was er für den höchsten Gipfel alles durch das Wort Âtman Bezeichneten erkläre *(sarvasya âtmanaḥ parâyaṇaṃ yam âttha)*, nicht dieses, sondern nur ein untergeordneter, in der Körperlichkeit der Liebe, der Sonne, dem Hörbaren usw. schaltender Purusha sei. „Der aber", so fährt Yâjñavalkya Bṛih. 3,9,26 fort, „diese Purusha's auseinandertreibend, zurücktreibend (d. h. sie zur Tätigkeit antreibend und von ihr zurückrufend), über sie hinausschreitet (ihnen überlegen ist), nach diesem Purusha der Upanishadlehre frage ich dich". Diesen weiſs Çâkalya nicht zu nennen und muſs den Frevel, einen untergeordneten Purusha für *sarvasya âtmanaḥ parâyaṇam* ausgegeben zu haben, mit dem Tode büſsen. (So nach der von uns angenommenen Personenverteilung; nach der traditionellen, weniger guten, würde Yâjñavalkya die Frage nach dem *sarvasya âtmanaḥ parâyaṇam* aufwerfen und Erde, Liebe, Gestalten, Äther usw. als seinen Standort bezeichnen, und der Frevel des Çâkalya würde darin bestehen, nicht den von Yâjñavalkya als Antwort erwarteten Âtman, sondern nur einen untergeordneten, in der Körperlichkeit, der Liebe, der Sonne, dem Hörbaren usw. schaltenden Purusha zu nennen.)

Vidagdha Çâkalya, Bṛih. 3,9.

Yâjñavalkya's Kritik.

4. Sechs einseitige Definitionen.

Wie Bṛih. 2,1 zwölf, Kaush. 4 sechzehn, Bṛih. 3,9,10—17 acht, so werden sechs einseitige *(ekapâd)* Definitionen des Brahman kritisiert Bṛih. 4,1, wo Janaka zum Yâjñavalkya kommt, nachdem er, wie der Reisende sein Schiff oder seinen Wagen verproviantiert, seine Seele mit Geheimlehren, *upanishad*'s, ausgerüstet hat (Bṛih. 4,2,1). Diese „Upanishad's"

Sechs Definitionen. Bṛih. 4,1.

bestehen in sechs von andern Lehrern aufgestellten Definitionen des Brahman als Rede, als Odem, als Auge, als Ohr, als Manas, als Herz. Alle diese Definitionen lassen sich, wenn auch nicht immer genau so und unter den angegebenen Namen, in den vorhandenen Texten noch nachweisen; vgl. zu *vâg vai brahma* Pañcav. Br. 20,14,2 (oben I, I, S. 206). Chând. 7,2,2; zu *prâṇo vai brahma* oben I, I, S. 297 fg. Bṛih. 1,5,23. 3,7,1—2. Chând. 4,3,3. 7,15. Taitt. 3,3. Kaush. 2,1. 2. 2,13. Praçna 2,13; zu *cakshur vai brahma* Chând. 1,7,4. 4,15,1. 8,7,4. Kaush. 4,17. 18. Bṛih. 2,3,5. 5,5,4; zu *çrotram vai brahma* Taitt. 3,1. Kaush. 4,14; zu *mano vai brahma* oben I, I, S. 203. 206. 335. Chând. 3,18,1. Ait. 3,2; zu *hṛidayam vai brahma* Chând. 3,12,4. 8,3,3. Bṛih. 5,3; vgl. auch im allgemeinen Chând. 3,18, wo *vâc, prâṇa, cakshuḥ, çrotram* die vier Füfse des Brahman, und Chând. 4,8,3, wo *prâṇa, cakshuḥ, çrotram, manas* den einen der vier Füfse des Brahman bilden. Alle diese und ähnliche Definitionen, mögen sie nun historisch oder zur Charakterisierung historischer Richtungen fingiert sein, entspringen aus dem Bestreben, das seiner Natur nach Unerkennbare zu erkennen, wobei dann freilich nichts übrig bleibt, als dafs man dasselbe, mit bewufster oder unbewufster Symbolik, unter der Form irgend einer seiner Erscheinungen auffafst. Die Kritik, welcher

Yâjñavalkya's Kritik

Yâjñavalkya die genannten sechs Definitionen des Brahman als *vâc, prâṇa, cakshus, çrotram, manas, hṛidayam* unterwirft, besteht darin, dafs er sie für blofse Sitze *(âyatana)* erklärt, mittels welcher sechs entsprechende, an dem göttlichen Wesen angenommene Bestimmungen als *prajñâ, priyam, satyam, ananta, ânanda, sthiti* in dem allen sechsen als Standort *(pratishṭhâ)* gemeinsamen Raume zum Ausdrucke kommen. Fragen wir aber weiter nach dem Wesen dieser sechs Bestimmungen, so werden wir wieder auf jene sechs Manifestationen derselben im Raume als *vâc, prâṇa, cakshus, çrotram, manas, hṛidayam* zurückgewiesen; und so, zwischen den empirischen Erscheinungsformen und den, in ihnen zum Ausdruck kommenden, empirischen Bestimmungen des göttlichen Wesens hin und her geworfen, begreifen wir, dafs Erscheinungen immer wieder nur durch Erscheinungen erklärt werden können, und dafs auf diesem Wege dem Wesen der Gottheit nicht b

zukommen ist. Einen andern Weg schlägt dann (4,2) Yâjñavalkya selbst ein, indem er, ausgehend von der Frage, was aus der Seele nach dem Tode werde, zunächst eine Schilderung der individuellen Seele entwirft, wie sie, von Adern umsponnen und genährt, im Herzen wohnt und in den beiden Augen gleichsam ihre Fühlhörner ausstreckt, — dann aber plötzlich diese ganze individuelle Seele wie einen verdeckenden Vorhang hinwegzieht, so dafs wir vor uns und um uns und in uns nur die eine, allgegenwärtige, höchste Seele sehen, womit dann jene Frage nach dem individuellen Fortleben der Seele dadurch beantwortet wird, dafs ihr der ganze Boden, auf dem sie steht, entzogen wird, und sie, als keinen Sinn gebend, hinwegfällt. — Eine bessere Antwort können wir auch heute noch nicht geben. Positive Lösung.

5. Definitionen des *Âtman Vaiçvânara.*

Wie der Begriff des *Brahman*, so war auch der des *Âtman* bei der Vieldeutigkeit dieses Wortes, manchen Mifsverständnissen ausgesetzt. Eines derselben entsprang daraus, dafs man über der kosmischen Bedeutung des Âtman als Weltprinzip seine psychische Bedeutung, die Verwirklichung dieses Prinzips im eignen Selbst, übersah. Dies ist der Fall bei den fünf Brahmanen, welche Chând. 5,11 zusammenkommen und die Frage aufwerfen: „was ist unser Âtman, was das Brahman?“ Sie wenden sich mit dieser Frage an Uddâlaka Âruṇi, von dem sie wissen, dafs er eben jetzt den *Âtman Vaiçvânara*, d. h. den Âtman als das allverbreitete Weltprinzip studiere. Uddâlaka fürchtet (wie seine spätere Antwort zeigt, sehr mit Recht), sie nicht befriedigen zu können, und alle sechs gehen sodann den König Açvapati Kaikeya um Belehrung über den *Âtman Vaiçvânara* an. Der König befragt zunächst der Reihe nach die sechs Brahmanen, was sie als den Âtman „verehren“. Er setzt, wie dieser Ausdruck zeigt, voraus, dafs die ihn um Belehrung ersuchenden Brahmanen noch in dem Irrtume befangen sind, in dem Âtman einen objektiv aufser ihnen bestehenden Gegenstand der Verehrung, gleichsam eine neue Art von Gottheit, zu sehen. Diese Voraussetzung bestätigt sich, sofern die sechs Sechs Versuche, den *Âtman Vaiçvânara* zu bestimmen, Chând. 5,11 fg.

Frager der Reihe nach den Âtman für den Himmel, die Sonne, den Wind, den Raum, das Wasser, die Erde, mithin für etwas Objektives erklären. Darauf der König: „Ihr alle, wie ihr da seid, fafst diesen *Âtman Vaiçvânara* auf, als wäre er ein von euch Gesondertes, und so efst ihr die Nahrung. Wer aber diesen *Âtman Vaiçvânara* so [die ausgespannte Hand an seinen Kopf von der Stirn bis zum Kinn legend] als eine Spanne grofs an Abmessung *(prâdeçamâtram abhivimânam)* verehrt, der ifst die Nahrung in allen Welten, in allen Wesen, in allen Selbsten. Und von eben hier diesem [als eine Spanne lang am eignen Kopfe gemessenen] *Âtman Vaiçvânara* ist der glanzvolle [Himmel] das Haupt, die allgestaltige [Sonne] das Auge, der sonderpfadige [Wind] der Odem, der vielfache [Raum] sein Rumpf, sein Leibesbestand, der Reichtum [das Wasser] seine Blase, die Erde seine Füfse." — Die von uns ergänzten Handbewegungen, ohne welche die Stelle nicht verständlich ist, sind mit Sicherheit zu entnehmen aus dem Original unserer Stelle, Çatap. Br. 10,6,1, wo dieselben noch wirklich ausgeführt werden (vgl. die Übersetzung in den Sechzig Upanishad's S. 145). Auch sonst besitzt die erwähnte Originalstelle manche Vorzüge, namentlich, sofern es sich in ihr nicht um den *Âtman Vaiçvânara*, sondern um eine symbolische Deutung des *Agni Vaiçvânara*, des „allverbreiteten Feuers" als Weltprinzip handelt; hierbei sind die einseitigen Antworten der sechs Mitunterredner weit begreiflicher, als wenn sie, wie es in der Nachbildung der Chândogyastelle der Fall ist, von vornherein nach dem *Âtman* als „*Brahman*" (Prinzip) fragen; diese Frage und das Forschen nach dem *Âtman Vaiçvânara* würde, streng genommen, solche verfehlte Antworten, wie sie von allen sechs Brahmanen gegeben werden, von vornherein ausschliefsen.

Fehler dieser Versuche.

6. Stufenweise Belehrung des Nârada.

Nicht immer sind es Gegner oder Schüler, welche sich in unrichtigen oder einseitigen Auffassungen des Brahman befangen zeigen. Wiederholt begegnen wir einem Brahmanforscher, welcher, wie Sanatkumâra Chând. 7 oder Bhṛigu Taitt. 3, eine Stufenfolge unvollkommener Anschauungen

durchläuft, um sich schrittweise zu reinerer und immer reinerer Erkenntnis des Brahman oder Âtman zu erheben. Das ausgeführteste Beispiel dieser Art ist Chând. 7, wo Sanatkumâra seine Belehrung des Nârada damit beginnt, dafs er die Gesamtheit des von ihm erworbenen empirischen Wissens für blofsen Namen erklärt. Gröfser als der Name ist die Rede, gröfser als diese das Manas, und so erhebt sich der immer weiter dringende Forscher vom Bedingten zum Bedingenden, vom Grofsen zum Gröfsern durch die Stufen der Auffassung des Brahman als *nâman*, *vâc*, *manas*, *saṃkalpa*, *cittam*, *dhyânam*, *vijñânam*, *balam*, *annam*, *âpas*, *tejas*, *âkâça*, *smara*, *âçâ* zum *prâṇa* (der individuellen Seele) und von diesem zum *bhûman*, der „Gröfse" schlechthin, der „Unbeschränktheit", welche nichts aufser sich, alles in sich hat, alle Welträume erfüllt und dennoch mit dem Ich-Bewufstsein *(ahaṅkâra)*, mit der Seele *(âtman)* in uns identisch ist. Die Gröfse dieses Schlufsgedankens steht für unser Gefühl in seltsamem Gegensatze zu der ermüdenden Stufenreihe von Begriffen, durch welche wir zu ihm emporgeführt werden. Dieselbe war wohl für geduldigere Leser berechnet, als sie am Ende des neunzehnten Jahrhunderts zu finden sind, und sollte offenbar dazu dienen, durch Übergang von dem scheinbar Gröfsten zu einem immer noch Gröfsern, die Spannung bis aufs Äufserste zu steigern. Im übrigen kann man bei diesem Übergehen vom Namen zur Rede, von dieser zu den intellektuellen Faktoren (Manas, Entschlufs, Gedanke, Sinnen, Erkenntnis), von diesen, durch Vermittlung der Kraft, zu den vier Elementen (Nahrung, Wasser, Glut, Weltraum), und von diesen durch Gedächtnis und Hoffnung zum Prâṇa, nicht immer, trotz des reichen poetischen Schmuckes, mit dem diese Begriffe ausgestattet sind, einen genügenden Grund für diese fortwährende Selbstüberbietung erkennen, und die Frage ist wohl berechtigt, ob es wohl dem Verfasser selbst damit voller Ernst gewesen ist, ob nicht diese Begriffe vom Namen bis zum Prâṇa hinauf alle mehr oder weniger als blofse Folie dienen sollen, um das Absolute, Unbedingte, Schrankenlose, über alles Denkbare Hinausliegende des Âtman in um so helleres Licht zu setzen. Bemerkenswert ist übrigens, dafs bei allen Vorstufen des Prâṇa

Stufenweise Belehrung des *Nârada*, Chând. 7.

Zweck der Stufenreihe.

demjenigen, welcher den Namen, die Rede, das Manas usw. „als das Brahman verehrt“, reicher Lohn verheifsen wird. Der Verfasser sieht also eine Möglichkeit, alle diese Dinge „als Brahman zu verehren“, und bei vielen derselben mag es, mit mehr oder weniger bewufster Symbolik, in Wirklichkeit geschehen sein. Denn der gewöhnliche Mensch, an seinem empirischen Bewufstsein wie an einer Kette liegend, will nicht erkennen, sondern verehren. Hierzu eignet sich nun leider das Absolutum seiner Natur nach ganz und gar nicht. Daher müssen Symbole für dasselbe eintreten, welche dann unter den Händen der Menge sehr bald zu Idolen werden. — Merkwürdig ist auch die Art, wie unser Autor vom *Prâṇa*, der individuellen Seele, für welche die Unterschiede von Subjekt und Objekt noch bestehen, zum *Bhûman*, der höchsten Seele, überleitet, für welche diese wie alle Unterschiede keine Bedeutung mehr haben. Wir suchen, sagt er, die Wahrheit: diese beruht auf dem Erkennen, dies auf dem Denken, dies auf dem Glauben, dies auf dem Eingewurzeltsein, dies auf dem Schaffen, dies auf der Lust (*sukham*, gewöhnlicher *ânanda*, die Wonne genannt), sie besteht in der Unbeschränktheit, dem *Bhûman*. So werden wir aus der Sphäre des Intellektuellen, wo die Unterschiede herrschen, schrittweise, durch immer zunehmendes Verfliefsen von Subjekt und Objekt, zu der Region emporgehoben, in welcher alle Unterschiede in dem All-Einen erlöschen.

7. Drei verschiedene Âtman's.

Die drei *Âtman's*, Chând. 8,7—12.

Der Âtman ist, wie schon öfter hervorgehoben wurde, ein vieldeutiger Begriff; das Wort bedeutet nichts weiter als „das Selbst“, und es kommt alles darauf an, was wir als unser Selbst ansehen. Hier sind drei Standpunkte möglich, je nachdem man unter dem Âtman versteht 1) das körperliche Selbst, den Leib, oder 2) die vom Körper freie, aber individuelle Seele, welche als Subjekt des Erkennens den Objekten als einem andern gegenübersteht, oder 3) die höchste Seele, in welcher Subjekt und Objekt noch nicht auseinandergetreten sind, oder, nach indischer Auffassung, welche das objektlose Subjekt des Erkennens ist. Zur Illustration dieser drei Stand-

punkte dient die Erzählung Chând. 8,7—12. „Das Selbst (*âtman*), das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst, dessen Wünschen wahrhaft, dessen Ratschlufs wahrhaft ist, das soll man erforschen, das soll man suchen zu erkennen.“ Von dieser Forderung getrieben machen sich auf von den Göttern Indra und von den Dämonen Virocana und begeben sich zu Prajâpati in die Lehre. Seine erste Belehrung lautet: das Selbst ist dasjenige, was man sieht, indem man sich im Auge eines andern, in einem Wasserbecken, in einem Spiegel betrachtet, was sich bis zu den Härchen und Nägeln im Abbilde widerspiegelt, was, mit schönen Kleidern geschmückt, schön erscheint, mit einem Worte: der Leib; „das ist das Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman“. Die Antwort befriedigt die beiden Schüler, sie ziehen heim, Prajâpati aber, ihnen nachblickend, spricht: „da ziehen sie hin, ohne das Selbst wahrgenommen und gefunden zu haben“. Virocana und die Dämonen beruhigen sich bei dieser Antwort, und so alle dämonischen Menschen, welche im Leibe das Selbst sehen und daher noch den Leichnam mit allerlei Plunder schmücken, als wenn es für ihn noch ein Fortleben, eine jenseitige Welt gäbe. Indra hingegen, in der Erwägung, dafs dieses Selbst von allen Leiden und Gebrechen des Leibes getroffen wird und mit dem Tode untergeht, fühlt (was jeder fühlen kann), dafs alle Veränderung, welche *an uns* vorgeht, eben darum nicht *uns* betreffen kann, und kommt zu Prajâpati zurück. Jetzt erteilt ihm Prajâpati die zweite Antwort: das Selbst ist dasjenige, was im Traume herrlich umherschweift; „das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das Brahman“. Aber auch bei dieser Antwort kann sich Indra nicht beruhigen: das Traumselbst wird zwar von den Schädigungen des Leibes durch die Objekte nicht betroffen, aber es ist doch, als wenn es davon betroffen würde, weil es fortfährt, eine objektive Welt sich gegenüber vorzustellen. Nun folgt die dritte Antwort des Prajâpati: „Wenn einer so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, dafs er kein Traumbild erkennt, das ist das Selbst“, so sprach er, „das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman“. — Ein weiteres

Das materielle Selbst.

Das individuelle Selbst.

Das höchste Selbst.

Bedenken des Indra, dafs dies dem Eingange in die Vernichtung gleichkomme, wird von Prajâpati dahin berichtigt, dafs das Aufhören des Unterschieds von Subjekt und Objekt, wie es im Tiefschlafe statthat, vielmehr ein Eingang in das höchste Licht sei, ein Hervortreten in eigener Gestalt als der höchste Geist, welcher als das Subjekt des Erkennens in uns von keinem Wandel der Organe und Objekte berührt wird. — Der Sinn dieser Erzählung ist klar; auf die Frage: was ist das Selbst? gibt es drei Antworten, je nachdem man auf dem Standpunkte des Materialismus, des Realismus oder des Idealismus steht. 1) Die *materialistische* (dämonische) Antwort lautet: **das Selbst ist der Leib** und geht mit diesem zugrunde.

Standpunkt des Materialismus.

Die Vedântatheologen verstehen schon hier die individuelle Seele, indem sie, den Text vergewaltigend, aus dem Manne, der im Auge (sich widerspiegelnd) „gesehen wird", einen solchen machen, der im Auge „sieht", weil sonst Prajâpati „ein Betrüger sein würde", da er ja schon von diesem ersten Selbst sage: „das ist das Unsterbliche" usw. Aber Prajâpati ist hier der Repräsentant der Natur, und diese lügt nie und zeigt sich doch in gewissem Sinne doppelzüngig, sofern sie auf die beiden wichtigsten Fragen, die wir stellen können, auf die Frage nach der Freiheit und auf die Frage nach der Unsterblichkeit, schon dem gemeinen empirischen Bewufstsein je zwei Antworten gibt, die mit einander in Widerspruch zu stehen scheinen: blicken wir nach aufsen, auf unsere Handlungen, so sehen wir sie alle aus ihren Ursachen (Charakter und Motive) nach dem Kausalitätsgesetz mit Notwendigkeit hervorgehen, und dennoch tragen wir in uns das unversiegliche Bewufstsein der Freiheit und Verantwortlichkeit für unsere Handlungen; und ebenso in der Unsterblichkeitsfrage: blicken wir nach aufsen, so sehen wir unser ganzes Selbst als Leib entstehen und vergehen, und dennoch tragen wir in uns das unzerstörbare Bewufstsein von der Ewigkeit unseres Wesens: *sentimus experimurque nos aeternos esse*, wie Spinoza sagt. Auf diesem Bewufstsein, und nicht auf egoistischen Wünschen, beruhen alle Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, und dieses Bewufstsein eben ist es, welches, mit empirischen Formen umkleidet, 2) auf dem *realistischen* Standpunkte **das Selbst**

Standpunkt des Realismus.

als **individuelle** Seele erscheinen läfst, auf welche sich die zweite Antwort des Prajâpati bezieht. Sehr schön illustriert er dieses Bewufstsein einer vom Körper freien und dennoch realen individuellen Seele durch den Traumstand, als welches der einzige in der Erfahrung gegebene Zustand ist, in dem wir die von der Leiblichkeit, nicht aber von der Individualität entbundene Seele beobachten können. Aber diese ganze individuelle Seele ist ein Unbegriff, entspringend daraus, dafs man die intellektuellen Anschauungsformen, und namentlich die allgemeinste derselben, das Objekt-für-ein-Subjekt-sein, überträgt auf ein Gebiet, auf dem sie keine Geltung haben. Das Bewufstsein hiervon leitet 3) zum *idealistischen* Standpunkte über, welcher nur die eine, in allem vorhandene, in jedem ganz verkörperte **höchste Seele** kennt. In ihr ist keine Zweiheit, kein Subjekt und Objekt und folglich kein Bewufstsein im empirischen Sinne; insofern kann sie dem tiefen, traumlosen Schlafe verglichen werden. — Wir werden weiterhin über Wachen, Träumen und Tiefschlaf hinaus einen vierten (*turîya*) Zustand der Seele kennen lernen, in welchem jene Einswerdung, welche im Tiefschlafe unbewufst erfolgt, bei vollem, wenn auch nicht empirischem, auf Objekte aufser sich gerichtetem, Bewufstsein stattfinden soll.

Standpunkt des Idealismus.

8. Fünf verschiedene Âtman's.

Wie die eben besprochene Chândogyastelle **drei Âtman's**, den körperlichen, individuellen und höchsten, so unterscheidet der auf einer fortgeschrittenern Stufe der Entwicklung stehende Abschnitt Taitt. 2 **fünf Âtman's** (oder Purusha's), indem er den mittlern, individuellen Âtman noch weiter in das Lebensprinzip, Willensprinzip und Erkenntnisprinzip zerlegt. So entstehen der *annamaya*, *prâṇamaya*, *manomaya*, *vijñânamaya* und *ânandamaya* Âtman, welche im Menschen wie in der ganzen Natur zur Erscheinung kommen, und von denen die vier ersten als blofse Schalen oder Hülsen (später *koça*'s genannt) den fünften als den eigentlichen Kern umgeben. Durch schichtweise Ablösung dieser Hülsen gelangt man, schrittweise tiefer dringend, zuletzt zum innersten Wesen des Menschen und der

Die fünf *Âtman's*, Taitt. 2.

Der *annamaya.* Natur. 1) Der *annamaya Âtman*, „das nahrungsartige Selbst", ist die Verkörperung des Âtman im Leibe und in der materiellen Natur; die Körperteile sind seine Bestandteile. 2) In ihm

Der *prâṇamaya.* steckt der *prâṇamaya Âtman*, „das lebenshauchartige Selbst", der Âtman als Prinzip des natürlichen Lebens. Seine Bestandteile sind die Lebenshauche im Menschen (Einhauch, Zwischenhauch, Aushauch), aber auch in kosmischem Sinne ist der ganze Raum sein Leib, die Erde sein Fundament. Wenn wir auch diesen Âtman als Hülle ablösen, so gelangen wir

Der *manomaya.* 3) zum *manomaya Âtman*, dem „manasartigen (wunschartigen) Selbste", als dessen Körperteile die vier Veden nebst Brâhmaṇa's *(âdeça)* bezeichnet werden. Nach dieser Bestimmung haben wir unter ihm das in den Menschen wie in den Göttern verkörperte Prinzip des Willens *(manas)*, d. h. der auf egoistische Zwecke gerichteten Wünsche zu verstehen; denn dieses findet von menschlicher Seite her seinen Ausdruck im vedi-

Der *vijñânamaya.* schen Opferkultus. 4) Höher steht der *vijñânamaya Âtman*, „das erkenntnisartige Selbst", welcher, wie der angehängte Vers besagt, anstatt der Opfer und Werke die Erkenntnis darbringt, indem er die Gottheit als ein ihm gegenüberstehendes Wesen erkennt und verehrt. Daher sind Glaube, Gerechtigkeit, Wahrheit, Hingebung und Majestät seine Bestandteile. Aber auch diesen Standpunkt haben wir wie eine Schale ab-

Der *ânandamaya.* zulösen, um endlich 5) zum *ânandamaya Âtman*, „dem wonneartigen Selbste", als innerstem Kerne des Menschen und der ganzen Natur durchzudringen. Dieser wonneartige Âtman, „vor dem die Worte umkehren und das Denken, nicht findend ihn", ist kein Gegenstand der Erkenntnis mehr; er ist, im Gegensatze zur empirischen Realität, ein Jenseitiges, Unaussprechliches, Grundloses, ein Unbewufstsein, eine Nichtrealität. „Denn er ist es, der die Wonne schaffet. Denn wenn einer in jenem Unsichtbaren, Unrealen, Unaussprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den Standort findet, alsdann ist er zum Frieden gelangt. Wenn aber einer in jenem einen Zwischenraum, eine Trennung [zwischen sich als Subjekt und dem Âtman als Objekt] annimmt, dann besteht sein Unfriede fort; es ist aber der Unfriede des, der sich weise dünket [indem er Brahman zum Objekte der Erkenntnis macht]."

III. Symbolische Vorstellungen von Brahman.

1. Vorbemerkungen und Anordnung.

Unter einem Symbol (σύμβολον) verstanden die Alten das sichtbare Zeichen eines unsichtbaren Gegenstandes oder Verhältnisses, mag das Wort nun von dem Zusammenpassen (συμβάλλειν) der von Gästen, Boten usw. zu ihrer Legitimation mitgebrachten Hälften eines zerbrochenen Ringes oder dergleichen an die aufbewahrte andere Hälfte, oder einfach von dem Verabreden (συμβάλλειν) herrühren, auf dem die Wiedererkennung an diesem sichtbaren Wahrzeichen beruhte. — Ein sehr nahe liegendes Beispiel für den Begriff des Symbols liefern die Worte der Sprache: sie sind sämtlich anzusehen als die sichtbaren Zeichen der nicht sichtbaren Begriffe, welche sie vertreten (Elemente der Metaphysik § 96. 126), daher Aristoteles (de sensu 1 p. 437 a 14) treffend bemerkt: τῶν δ' ὀνομάτων ἕκαστον σύμβολόν ἐστιν, und (de interpr. 1 p. 16 a 3): ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. — Daher auch die Kirche ihre Sakramente und Bekenntnisformeln Symbole nennt; sie sind die äufsern Kennzeichen der Zugehörigkeit zu ihrer Gemeinschaft. σύμβολον.

Auf einer ähnlichen Vorstellung beruht das indische Wort für Symbol, *pratîkam.* Es bedeutet ursprünglich (von *pratiañc*) die uns „zugewandte" und dadurch sichtbare Seite einer im übrigen nicht sichtbaren Sache. In diesem Sinne ist bei den Vedântatheologen öfter von Symbolen (*pratîkâni*) des Brahman die Rede. Sie verstehen darunter gewisse Vorstellungen des Brahman unter irgend einer sinnlich wahrnehmbaren Form, z. B. als Name, Rede usw. (Chând. 7), als Manas und Âkâça (Chând. 3,18), als Âditya (Chând. 3,19), als Verdauungsfeuer (Bṛih. 5,9. Chând. 3,13,8), oder auch als *Om* (Chând. 1,1); welche zum Zwecke der Verehrung als Brahman angeschaut werden und sich zu diesem verhalten wie die Götterbilder (*pratimâ, arcâ*) zu den Göttern, welche sie darstellen (vgl. Çañkara zu Brahmasûtra p. 147,14. 189,8. 217,10. 835,9. 1059,6, zu Chândogya p. 9,8. 10,1. 21,3). Schon Bâda- *pratîkam.*

râyaṇa (Sûtram 4,3,15—16, vgl. 4,1,4) unterscheidet die Verehrer des Brahman unter solchen Symbolen von den Verehrern des attributhaften *(saguṇa)* Brahman; die letztern besitzen Erkenntnis des Brahman und gehen daher den Devayâna, der in Brahman führt, während den Symbolverehrern die Einsicht in Brahman durch das Symbol verdeckt wird (p. 1135,7, *pratîka-pradhânatvâd upâsanasya*), daher sie als Frucht nur die bei jedem Symbole (z. B. Chând. 7,1—14) angegebene Belohnung erhalten. Konsequent durchführbar ist diese Scheidung nicht; die Verehrung des Brahman mittels des *Om*-Lautes, welcher nach Çaṅkara zu Chând. p. 9 fg. ein Symbol des Brahman ist, führt nach Praçna 5,5 auf dem Devayâna zu Brahman, und die Verehrung des Brahman als *Prâṇa* wird in der Regel zur attributhaften Wissenschaft und nur ausnahmsweise (z. B. zu Brahmasûtra 4,1,5 p. 1063,2) zu den symbolischen Verehrungen gerechnet, mit denen sie doch nach Stellen wie Bṛih. 4,1,3 (*prâṇa* neben *vâc, manas* usw.), 2,3,4 (neben *âkâça*), Chând. 3,18,4 (unter *manas*, neben *vâc* usw.) auf einer Linie steht.

Den Upanishad's fehlt noch der deutliche Begriff des Symbols, wie denn auch das Wort *pratîkam* in diesem Sinne noch nicht in ihnen sich findet. Aber wenn in den im vorigen Kapitel besprochenen Abschnitten Bṛih. 4,1. Chând. 5,12—17. 7,1—14 gewisse konkrete Vorstellungen von Brahman als unzulänglich mifsbilligt und doch, durch Verheifsung von Lohn, als verdienstlich anerkannt werden, so können wir, wie bei so vielen spätern Vedântalehren, die erste Entstehung des Symbolbegriffes an Stellen wie den genannten beobachten.

Symbol. Wir verstehen in weiterm Sinne unter Symbolen alle zum Zwecke der Verehrung unternommenen Vorstellungen des an sich unvorstellbaren Brahman unter irgend einer seiner Erscheinungsformen, also namentlich als *prâṇa* und *vâyu*, als *âkâça, manas, âditya*, als Verdauungsfeuer und Omlaut. An die Besprechung dieser Symbole im gegenwärtigen Kapitel werden sich weiter noch die symbolischen Umdeutungen ritueller Begriffe und endlich die Ersetzungen liturgischer Bräuche durch andere, zur Âtmanlehre in Beziehung stehende, zu schliefsen haben.

Brahman als *Prâṇa* und *Vâyu.*

Keine Erscheinung der Natur trägt einen so rätselhaften Charakter, keine scheint so unmittelbar aus dem innersten Wesen der Dinge zu entspringen und von ihm Kunde zu geben, wie das Phänomen des Lebens, welches in der Funktion aller Lebensorgane (*prâṇa*'s), mehr aber als in allen andern in dem das Leben selbst bedingenden Atmungsprozesse (*prâṇa*) sich manifestiert. Daher sich schon die Brâhmaṇazeit (wie wir oben I, 1, S. 294—305 verfolgten) vielfach mit der zentralen Bedeutung des *Prâṇa* (Odem oder Leben), sowie mit einer Superiorität über die übrigen *Prâṇa*'s (Lebenskräfte, wie Auge, Ohr, Rede, Manas) und seiner Identität mit *Vâyu*, dem Windgotte als dem Weltlebensodem, beschäftigte. Alle diese Themata finden ihre Fortsetzung in den Upanishad's, namentlich in den ältern Texten, welche noch nicht vermögen, das Weltprinzip anders als in seinen deutlichsten Erscheinungsformen zu ergreifen, bis dann der *Prâṇa* mehr und mehr, sei es durch Unterordnung oder durch Identifikation, hinter dem *Âtman* zurücktritt und nur noch als gelegentliches Synonymon desselben erscheint. *prâṇa* und *prâṇa*'s.

Dafs alle (organischen) Wesen ihren Leib nur so lange besitzen können, wie der Prâṇa darin weilt, lehrt eine oft mifsverstandene Stelle, Chând. 1,11,5: *sarvâṇi ha vâ' imâni bhûtâni prâṇam eva abhisaṃviçanti, prâṇam abhyujjihate.* Dies bedeutet nicht, wie Çaṅkara und viele mit ihm erklären, die Wesen gehen (beim Tode) in den Prâṇa ein und werden aus ihm wieder neu geboren, sondern vielmehr umgekehrt: „alle diese Geschöpfe ziehen mit dem Odem ein [in den Leib], und mit dem Odem ziehen sie wieder aus". Die beste Illustration bietet das, möglicherweise in Erinnerung an unsere Stelle Praçna 2,4 und, abhängig davon, Brahma-Up. 1 (Up. S. 680) allerdings nicht von den Wesen, sondern von den einzelnen Organen in ihrer Beziehung zum Prâṇa gebrauchte Bild: „gleichwie die Bienen dem Bienenkönige, wenn er auszieht, alle nachziehen, und solange er bleibt, alle bleiben, also auch die Rede, das Manas, das Auge und das Ohr". — Der Prâṇa ist unter den sechzehn Teilen, aus denen der Mensch besteht, der Der *Prâṇa*.

fundamentale und unwandelbare; dies wird mythologisch Bṛih. 1,5,14 an Prajâpati veranschaulicht, welcher mit dem Abnehmen des Mondes jede Nacht ein Sechzehntel verliert; „und nachdem er in der Neumondnacht mit jenem sechzehnten Teile in alles, was da Odem hat, eingegangen ist, so wird er am darauf folgenden Morgen [als die neue Mondsichel] geboren". Hier besteht Prajâpati nach Verlust seiner fünfzehn wandelbaren Teile in der Neumondnacht mit seinem sechzehnten „unwandelbaren" *(dhruva)* Teile nur noch als Prâṇa in allem Lebenden fort. — Physiologisch wird dieser Gedanke erläutert Chând. 6,7: der Mensch besteht aus sechzehn Teilen, von denen nach fünfzehntägigem Fasten nur noch einer, der Prâṇa, übrig bleibt. — Eine Aufzählung dieser sechzehn Teile unternimmt Praçna 6,3—4: „Dieser [Purusha] erwog: mit wessen Auszuge werde ich selbst ausgezogen sein und mit wessen Bleiben werde ich bleiben? Da schuf er den Prâṇa", aus welchem, wie das Folgende ausführt, die übrigen fünfzehn Teile entspringen. Hier ist, der spätern Abfassungszeit der Stelle entsprechend, der Prâṇa abhängig vom Purusha, d. i. dem Âtman, aber doch zugleich der empirische Vertreter desselben. — Als solcher, als der empirisch gewordene (in Subjekt und Objekt auseinandergetretene) *Bhûman* erscheint der Prâṇa auch schon in der schönen Schilderung, Chând. 7,15: „Wie die Speichen eingefügt sind in die Nabe, so ist in dieses Leben *(prâṇa)* alles eingefügt. Das Leben geht von statten durch das Leben (den Odem), das Leben (der Odem) gibt das Leben, gibt es zum Leben. Das Leben ist Vater und ist Mutter, das Leben ist Bruder und Schwester, das Leben Lehrer und Brahmane. Darum, wenn einer Vater oder Mutter oder Bruder oder Schwester oder Lehrer oder Brahmanen hart anfährt, so sagt man: Pfui, über dir: du bist ein Vatermörder, Muttermörder, Brudermörder, Schwestermörder, Lehrermörder, Brahmanenmörder! Wenn er aber eben dieselben, nachdem das Leben entflohen ist, mit dem Spiefse zusammenstöfst [auf dem Scheiterhaufen] und sie verbrennt mit Haut und Haar, so sagt man nicht: du bist ein Vatermörder, Muttermörder, Brudermörder, Schwestermörder, Lehrermörder, Brahmanenmörder; denn das Leben nur ist alles dieses." — Der hier vor-

kommende Vergleich des Prâṇa mit der Radnabe, in der alle Speichen zusammenlaufen, findet sich wieder: 1) vom *Prâṇa* Praçna 2,6 in dem eingelegten, aus älterer Zeit stammenden, an Vâj. Saṃh. 34,5 wie auch mehrfach an Atharvav. 11,4 (oben I, I, S. 301—305) erinnernden Hymnus an den Prâṇa; 2) vom *Prâṇa*, der aber schon sekundär dem *Prajñâtman* gleichgesetzt wird, Kaush. 3,8 (dafür das Bild vom Prinzipal und seinen Leuten, Kaush. 4,20); 3) vom *Âtman* Bṛih. 2,5,15, vgl. 1,5,15, Muṇḍ. 2,2,6. Praçna 6,6; ausgedeutet, mit Anlehnung an Sâṅkhyavorstellungen, Çvet. 1,4.

Die Superiorität des Prâṇa über die andern Lebensorgane (Auge, Ohr, Rede, Manas usw.) wird veranschaulicht durch die Parabel vom Rangstreite der Organe, welche ein beliebtes Thema der Upanishad's bildet. Um zu erproben, wer von ihnen der wesentlichste ist, ziehen die Prâṇa's (Auge, Ohr, Rede usw.), einer nach dem andern aus dem Leibe aus, welcher darum doch fortbesteht; aber indem der Prâṇa ausziehen will, werden sie inne, dafs sie alle ohne ihn nicht bestehen können. Diese Erzählung, bekannt unter dem Namen *prâṇasaṃvâda*, findet sich Chând. 5,1,6—12. Bṛih. 6,1,7—13. Kaush. 2,14, vgl. 3,3. Ait. Âr. 2,1,4. Praçna 2,2—4. (Eine weitere Rezension, nach Webers Angabe, steht Kaush. Âr. 9. Über Bṛih. 1,5,21 vgl. weiter unten.) Die ursprünglichste Form ist ohne Zweifel erhalten Chând. 5,1,6—12. Die Lebensorgane (aufser dem Prâṇa werden nur Rede, Auge, Ohr und Manas erwähnt) kommen, um den Vorrang streitend, zu Prajâpati. Sein Ausspruch lautet: „Derjenige unter euch, nach dessen Auszug sich der Leib am allerübelsten befindet, der hat unter euch den Vorzug“. Darauf ziehen der Reihe nach Rede, Auge, Ohr und Manas aus, ohne dafs darum der Leib zu bestehen aufhört. „Da wollte der Prâṇa ausziehen, aber gleichwie ein edles Rofs [wenn es sich losreifst] die Pflöcke der Fufsfesseln mit herausreifst, also rifs er die andern Lebenshauche mit heraus. Da kamen sie alle zu ihm und sprachen: „Ehrwürdiger, sei du es! Du hast den Vorrang über uns, nur ziehe nicht aus!“ Bṛih. 6,1,7—13 erzählt die Parabel fast mit denselben Worten, nur dafs statt Prajâpati das Brahman eintritt, ein sechstes Organ zugefügt und die Schilderung des Rosses weiter

Der Rangstreit der *Prâṇa's*.

ausgeschmückt wird. Alle diese Abweichungen sprechen für die Ursprünglichkeit der Chândogyaversion. Kaush. 3,3 bietet nur eine Argumentation, welche die Erzählung in der angegebenen Form voraussetzt. Kaush. 2,14 läfst alle Organe zugleich ausziehen und dann einzeln zurückkehren. Bei der Rückkehr des Prâṇa wird der Leib neu belebt. Hier fehlt für den gemeinsamen Auszug das Motiv. Ait. Âr. 2,1,4 bringt die Frage, wer von den Prâṇa's *Uktham* sei, zweimal zur Entscheidung, durch Hinfall des Leibes beim Auszuge, und durch Wiederbelebung desselben beim Wiedereinzuge des Prâṇa. Hier macht beides, die Verdoppelung der Kraftprobe und die Verwendung der Parabel zur Verherrlichung des *Uktham*, einen sekundären Eindruck. Praçna 2,2—4 läfst sofort den über das Verhalten der andern ungehaltenen Prâṇa sich zum Auszuge anschicken, worauf Rede, Manas, Auge und Ohr mit fortgerissen werden und den Prâṇa bitten, zu bleiben. Dies ist offenbar eine Verkürzung der ursprünglichen Erzählung; neu ist nur die Ersetzung des Bildes von dem Rosse durch das Bild von dem Bienenkönig. — Diese Verhältnisse sind von Interesse, da sie für die Chronologie der betreffenden Texte einen Anhalt geben.

Der Kampf der Prâṇa's und Dämonen.

Verwandt mit dieser Erzählung vom Rangstreite der Organe ist eine andere vom Kampfe der Götter, d. h. der Organe, gegen die Dämonen. Wir beschränken uns auf eine Vergleichung der beiden Hauptversionen, Bṛih. 1,3 und Chând 1,2. (Andere Behandlungen desselben Themas sind Talav. Up. Br. 1,60. 2,1—2. 2,3. 2,10—11.) Von diesen beiden ist die ursprünglichere Form ohne Zweifel Bṛih. 1,3. Um die Dämonen zu besiegen, beauftragen die Götter, d. h. die Organe, Rede, Geruch, Auge, Ohr, Manas und Prâṇa, einen aus ihrer Mitte, den *Udgîtha* zu singen. Die Rede versucht es, wird aber beim Singen von den Dämonen mit Übel erfüllt. Ebenso der Reihe nach weiter der Geruch, das Auge, das Ohr, das Manas. Zuletzt unternimmt es der Prâṇa, und an ihm zerstieben die einstürmenden Dämonen, wie ein Erdklofs, wenn er auf einen Stein trifft. Darauf führt der Prâṇa die andern über das Übel und den Tod hinaus, wobei die Rede zu Agni, der Geruch zu Vâyu, das Auge zu Âditya, das Ohr zu den

Himmelsgegenden, das Manas zum Monde wird. Alle diese Gottheiten gehen sodann, um der Nahrung teilhaft zu werden, wieder als Rede, Geruch, Auge, Ohr und Manas in den Prâṇa ein. (Dieselbe Idee, adaptiert an die Vorstellung vom Purusha als Urmenschen, Ait. 1,2.) An diese Legende schliefst sich von Bṛih. 1,3,19 an eine Verherrlichung des Prâṇa als *Ayâsya Âṅgirasa*, als *Bṛihaspati* und *Brahmaṇaspati*, als *Sâman* und auch als *Udgîtha*. Vorher sang er den Udgîtha, hier ist er der Udgîtha; es ist wohl klar, dafs hier eine Zusammenkittung zweier, von verschiedenen Anschauungen ausgehender Texte vorliegt. — Jetzt verstehen wir die wunderliche Version unserer Erzählung Châṇd. 1,2, wo die Götter in dem Kampfe gegen die Dämonen die einzelnen Organe nicht dadurch verwenden, dafs sie den Udgîtha durch sie singen lassen, sondern dadurch, dafs sie dieselben als Udgîtha verehren. Der Verfasser dieses Abschnittes fand die Kampflegende schon (ähnlich wie sie in Bṛihadâraṇyaka noch vorliegt) gefolgt von einer Verehrung des Prâṇa als Udgîtha; beide von Haus aus verschiedene und nur zufällig zusammenstehende Stücke verschmolz er zu einem Ganzen, wodurch dann die Erzählung ihren ursprünglichen Charakter ganz einbüfste, wie ich dies in den Einleitungen zu meiner Übersetzung näher dargelegt habe.

Der Prâṇa als kosmisches Prinzip.

Schon die zuletzt besprochene Legende deutete darauf hin, dafs der Prâṇa ein nicht blofs psychisches, sondern zugleich auch kosmisches Prinzip, dafs er nicht nur der Lebenshauch im Menschen, sondern zugleich der die ganze Natur durchwaltende Weltlebensodem ist. Dieser Übergang ist ein sehr natürlicher. Bei den verschiedensten Völkern, vom *Purusha* des Hymnus Ṛigv. 10,90 bis zum Riesen *Ymir* der Edda, begegnen wir der Neigung, den Menschen als Mikrokosmos und ebenso umgekehrt das Weltganze als Makranthropos aufzufassen. Dieser Gedanke beruht zunächst darauf, dafs dasjenige, was sich in der ganzen Natur mit allen ihren Erscheinungen ausspricht, seinen deutlichsten und vollkommensten Ausdruck im Menschen findet. Aber auch im einzelnen steht der menschliche Organismus in mannigfachen Beziehungen zur Aufsenwelt. Mittels seiner verschiedenen Organe und Funktionen streckt er sich gleichsam den umgebenden Natur-

erscheinungen entgegen und pafst sich ihnen an: die Ernährungsorgane entsprechen der Beschaffenheit der Nahrung, die Atmungsorgane dem Luftraum; das Auge ist dem Licht verwandt; der Bau der Füfse entspricht der Erde, auf der sie wandeln sollen, in der Rundung des Hauptes scheint sich die Himmelswölbung zu wiederholen (Plat. Tim. p. 44 D).

Auf Wahrnehmungen dieser Art mag es beruhen, dafs schon im Purushaliede Ṛigv. 10,90,13—14 bei der Umwandlung des Urmenschen in das Weltall sein Haupt zum Himmel, sein Nabel zum Luftraum, seine Füfse zur Erde werden, dafs sein Auge zur Sonne, sein Manas zum Monde, sein Mund zu Indra und Agni (Feuer), seine Ohren zu den Himmelsgegenden und sein Prâṇa zum Winde werden (oben I, 1, S. 155 fg.). In dem Mafse, wie man dann weiterhin, wie vorher ausgeführt, im Prâṇa das Zentralorgan des Lebens erkannte, mufste sein kosmisches Analogon, der Wind, zum Lebensprinzip der Natur werden, mochte man dasselbe nun als den die ganze Welt durchwaltenden Prâṇa betrachten, wie in den schon erwähnten Hymnen Atharvav. 11,4 (oben I, 1, S. 301—305) und Praçna 2,5—13 (Upanishad's S. 562) oder *Vâyu* und *Prâṇa* als kosmisches und psychisches Analogon gegenüberstellen, wie in den folgenden Stellen geschieht.

Prâṇa und *Vâyu*. Bṛih. 1,5,21—23 erscheint die Erzählung vom Rangstreit der Organe in einer neuen Form, sofern neben den psychischen Organen, Rede, Auge, Ohr und Prâṇa, auch ihre kosmischen Äquivalente, Feuer, Sonne, Mond und Vâyu im Rangstreite mit einander auftreten. Da von einem Auswandern aus dem Leibe bei den letztern keine Rede sein konnte, so kommt dieser Zug in Wegfall, und an seine Stelle tritt bei den psychischen Organen die Ermüdung, bei den kosmischen das zeitweilige Zur-Rast-Gehen; nur Prâṇa und Vâyu werden nicht müde, daher die übrigen in ihnen Zuflucht finden, und es zum Schlufs heifst, dafs die Sonne aus dem (kosmischen) Prâṇa aufgehe und in ihm untergehe. — Auf einer ähnlichen Anschauung beruht es, wenn Bṛih. 3,3,2 der Wind gepriesen wird: „darum ist der Wind die Besonderheit *(vyashṭi)* und der Wind die Allgemeinheit *(samashṭi)*“. — In einer andern Version derselben Erzählung, Bṛih. 3,7 (vgl. die Einleitung

dort) wird der Wind (kosmisch und psychisch) als der alle Wesen zusammenhaltende Weltfaden *(sûtram)* gefeiert: „durch den Wind, o Gautama, als Faden werden diese Welt und die andre Welt und alle Wesen zusammengebüschelt. Darum nämlich, o Gautama, sagt man von einem Menschen, der gestorben ist, «seine Glieder haben sich aufgelöst»; denn durch den Wind, o Gautama, als Faden werden sie zusammengebüschelt“ (Bṛih. 3,7,2). Wie der *Prâṇa* die Dinge von aufsen zusammenhält, so regiert dieselben von innen, wie das Bṛih. 3,7,3—23 Folgende entwickelt, der *Antaryâmin* (innere Lenker), d. h. der *Âtman*. Die Zusammenfassung von Prâṇa und Antaryâmin gehört schon zu den Versuchen, von der symbolischen zur eigentlichen Vorstellungsweise überzugehen, von denen weiter unten zu reden sein wird.

Nachdem schon Ait. Br. 8,28 im *brahmaṇaḥ parimaraḥ*, dem „Sterben [der Feinde] um die [vom König gesprochene] Zauberformel herum“, gezeigt worden war, wie die Naturerscheinungen, Blitz, Regen, Mond, Sonne und Feuer, im Winde erlöschen und aus ihm wieder hervorgehen, so lehrt Kaush. 2,12—13 den *daivaḥ parimaraḥ* „das [um den Prâṇa] Herumsterben der Götter“: die kosmischen Gottheiten (Feuer, Sonne, Mond, Blitz) und die entsprechenden psychischen Gottheiten (Rede, Auge, Ohr, Manas) sterben nicht, wenn ihr Brahman (hier: ihre Erscheinung) aufhört; nur ihren Glanz geben sie an andere Götter ab, während sie selbst mit ihrem Prâṇa eingehen, die kosmischen in den Vâyu, die psychischen in den Prâṇa, welche im Grunde eins sind: „also gehen alle diese Gottheiten ein in den Prâṇa, ersterben in dem Prâṇa; aber sie gehen darum nicht verloren, sondern aus ihm erheben sie sich wieder“. Hier erscheint Vâyu-Prâṇa als das eigentliche Weltprinzip, während das „Brahman“ nur sein Erscheinen in den Naturphänomenen zu bedeuten, somit noch dem Prâṇa untergeordnet zu werden scheint.

Das Eingehen aller Naturgötter in den Vâyu und aller Sinnengötter in den mit ihm identischen Prâṇa ist auch das Thema einer Betrachtung, welche mehrfach, am besten und wohl auch am ursprünglichsten Çatap. Br. 10,3,3,5—8, sich findet. Dort wird gefragt nach „dem Feuer, welches dieses

Weltall ist“, und die Antwort lautet: „Wahrlich, der Prâṇa (Odem, Leben) ist dieses Feuer. Denn wenn der Mensch einschläft, so geht in den Prâṇa ein die Rede, in den Prâṇa das Auge, in den Prâṇa das Manas, in den Prâṇa das Ohr; und wenn er erwacht, so werden sie aus dem Prâṇa wieder geboren. So in bezug auf das Selbst. — Nun in bezug auf die Gottheiten. Wahrlich, was diese Rede hier ist, das ist Agni, und dieses Auge hier ist jener Âditya, und dieses Manas ist jener Mond, und dieses Ohr sind die Himmelsgegenden. Aber was dieser Prâṇa (Odem) ist, das ist jener Vâyu (Wind), der dort läuternd weht. Wenn nun das Feuer (Agni) ausgeht, so verweht es in den Wind; darum sagt man, er hat es ausgeweht, denn in den Wind verweht es; und wenn die Sonne (Âditya) untergeht, so geht sie ein in den Wind, und so in den Wind der Mond, und in dem Winde sind die Himmelsgegenden gegründet. Und aus dem Winde werden sie wieder geboren. Wer nun, solches wissend, aus dieser Welt abscheidet, der geht mit seiner Rede ein in das Feuer, mit seinem Auge in die Sonne, mit seinem Manas in den Mond, mit seinem Ohre in die Himmelsgegenden, mit seinem Prâṇa in den Vâyu; denn aus ihnen ist er entstanden, und von diesen Gottheiten, welche immer er liebt, zu der geworden kommt er zur Ruhe“. — Diese Betrachtung wurde weiterhin verbunden mit der Legende von Çaunaka und Abhipratârin, welche beim Essen von einem Brahmanschüler angebettelt werden, der ihnen ein darauf bezügliches Rätsel aufgibt. In dieser, wie es scheint, nicht mehr erhaltenen Form wurde dann wieder das Stück die Vorlage von Talav. Up. Br. 3,1—2, wo der Text in sekundärer Weise weiter ausgeschmückt und erläutert wird, und von Chând. 4,2—3, welche sich näher an die ursprüngliche Form anzuschliefsen scheint, aber die ganze Betrachtung nebst Legende durch eine zweite Legende einfafst, indem (sehr wenig passend) die Betrachtung nebst der Erzählung vom bettelnden Brahmanschüler dem den Jânaçruti belehrenden Raikva in den Mund gelegt wird (Upanishad’s S. 117—120).

Auf Anschauungen wie den dargelegten beruht es, dafs wir in den Upanishad’s öfter der Erklärung begegnen, das Brahman, dessen Wesen man suchte, sei der Prâṇa, der den

menschlichen Leib wie das Weltganze durchwaltende Lebenshauch. So in der von Yâjñavalkya für unzulänglich befundenen Definition Bṛih. 4,1,3 *prâṇo vai brahma*, oder Bṛih. 5,13, wo *uktham*, *yajus*, *sâman* und *kshatram* (d. h. wohl die vier Veden als die Gesamtheit dessen, was ursprünglich mit *brahman* bezeichnet wurde) für den Prâṇa erklärt werden. Andern Stellen dieser Art, in denen der Prâṇa als Prinzip anerkannt und zugleich überschritten wird, wie z. B. Chând. 4,10,5 *prâṇo brahma*, *kaṃ brahma*, *khaṃ brahma*, werden wir weiter unten noch begegnen und wollen hier nur noch zwei Stellen erwähnen, in welchen zu einer solchen Überschreitung ein erster Anfang gemacht zu werden scheint, Kaush. 2,1 und 2,2. Beide Stellen erklären, die eine auf die Autorität des Kaushîtaki, die andere auf die des Paiṅgya, den Prâṇa für das Brahman. Beide leiten daraus den Gedanken ab, dafs, wer sich als den allerfüllenden Prâṇa weifs, nicht um Speise zu bitten braucht (*na yâcet*, ist seine „Upanishad"), da er in allen Wesen die Nahrung geniefst. Rede, Auge, Ohr und Manas sind nach der ersten Stelle die Diener des Prâṇa; nach der zweiten sind sie um ihn herumgelagert, die Rede um das Auge, dieses um das Ohr, dieses um das Manas, dieses um den Prâṇa; aber auch von diesem heifst es: er ist herumgelagert (*ârundhate*). Um was? wird nicht gesagt, aber man kann darin die erste Andeutung der grofsen, Taitt. 2,2 ausgesprochenen Wahrheit finden, dafs auch der *prâṇamaya âtman* nicht Kern, sondern immer noch erst Schale ist.

3. Andere Symbole des Brahman.

Aufser dem Prâṇa erscheinen als die beiden wichtigsten Symbole, unter denen man das Brahman verehren soll, das *Manas* und der *Âkâça*. Die Hauptstelle dafür ist Chând. 3,18: „Das Manas soll man als das Brahman verehren; so in bezug auf das Selbst. Nun in bezug auf die Gottheit: den Âkâça (Äther, Raum) soll man als das Brahman [verehren]. Damit ist beides gelehrt, das in bezug auf das Selbst und das in bezug auf die Gottheit." Weiter wird auseinandergesetzt, wie Brahman als Manas die psychischen Organe, Rede, Odem,

Brahman als *Manas* und *Âkâça*

Auge, Ohr, und entsprechend als Âkâça die kosmischen Götter, Feuer, Wind, Sonne und Himmelsgegenden als seine vier Füfse hat. — Schon oben I, 1, S. 206 begegneten wir dem vorübergehenden Versuche, das Manas (den Willen) zum Weltprinzip zu erheben, und wiesen I, 1, S. 207 auf den Wert dieses Gedankens hin. Leider wird er nicht weiter ausgebildet, sondern das Manas als blofses Symbol des Brahman geduldet. So, aufser in unsrer Stelle, Chând. 7,3, wo das Manas als drittes der dort aufgezählten Symbole vorkommt, über welches hinaus es noch vieles Höhere gibt, und Bṛih. 4,1,6, wo die Upanishad *mano vai brahma* dem Satyakâma (nicht in Einklang mit der diesem erteilten Belehrung Chând. 4,9,3) zugeschrieben und als unzulänglich behandelt wird. — Neben dem Manas bezeichnete die oben angeführte Stelle als Symbol des Brahman (denn nur symbolisch kann es gemeint sein, wenn zweierlei neben einander für Brahman erklärt wird) den Âkâça (Äther, Raum, genau: den als materielles Element vorgestellten Raum), ohne Zweifel wegen der Allgegenwart des Raumes, wie denn eine von Çankara oft zitierte, aber noch nicht nachgewiesene Stelle (System des Vedânta S. 33) von Brahman sagt, er sei *âkâçavat sarvagataç ca nityaḥ* „dem Raume gleich allgegenwärtig, ewig“ und noch Newton den Raum als das *sensorium* Gottes bezeichnete, während hundert Jahre später Kant den Gott, dessen *sensorium* der Raum ist, als den Verstand *(manas)* in unserm eignen Innern nachwies. In ältern Upanishadtexten wird öfter der *Âkâça* (Raum) für das Brahman erklärt, ohne dafs noch das Bewufstsein vorhanden ist, dafs diese Vorstellung eine blofs symbolische sei. Chând. 1,9,1: „der Âkâça ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen, und in welchen sie wieder untergehen, der Âkâça ist älter als sie alle, der Âkâça ist der letzte Ausgangspunkt“. Mit Recht behauptet Bâdarâyaṇa (Sûtram 1,1,22: *âkâças tal-lingât*), dafs hier unter dem Âkâça das Brahman zu verstehen sei, „weil seine Merkmale“ vorkommen. So auch Bṛih. 5,1 (im Nachtragteile, der viel Altes enthält): „Om! Die Weite ist Brahman, die Weite, die uranfängliche, lufterfüllte Weite!“ Und ebenso wohl noch Chând, 3,12,7—9: „Was nun dieses «Brahman» Genannte ist, das ist dasselbe, was jener Raum aufserhalb des Menschen

Brahman als *Âkâça*.

ist; und was jener Raum aufserhalb des Menschen ist, das ist dasselbe, was dieser Raum innerhalb des Menschen ist; und was dieser Raum innerhalb des Menschen ist, das ist dasselbe, was dieser Raum innerhalb des Herzens ist. Das ist das Volle, Unwandelbare.“ Bald aber erwacht das Bewufstsein, dafs die Vorstellung von Brahman als Âkâça nur als eine sinnbildliche geduldet werden könne. Dem Gârgya, welcher Bṛih. 2,1,5 (Kaush. 4,8) den Geist, der im Raum ist, für das Brahman erklärt, wird erwidert (mit deutlicher Polemik gegen die Vorstellung der eben erwähnten Stelle Chând. 3,12,9), derselbe sei nur „das Volle, Unwandelbare“; Chând. 4,10,5 wird spielend *kham* (der Raum) mit *kam* (= *ânanda*, Wonne) identifiziert; Chând. 3,18,1 wird, wie wir sahen, Âkâça nur symbolisch neben Manas für Brahman als Objekt der Verehrung zugelassen; ebenso erscheint Chând. 7,12 der Âkâça als blofses Symbol, über welches hinaus es Gröfseres gebe; und Chând. 8,1,1, in charakteristischem Unterschiede gegen die oben zitierte Stelle Chând. 3,12,7—9, handelt es sich nicht mehr, wie dort, darum, den Raum im Weltall, den Raum im Herzen als Brahman anzuschauen, sondern um das, was in diesem Raume *(tasmin yad antar)* ist. Darum können wir auch nicht dem Bâdarâyaṇa beipflichten, wenn er meint (Sûtram 1,3,41), dafs in dem Schülersegen Chând. 8,14 unter dem *Âkâça* das Brahman zu verstehen sei; vielmehr heifst es dort, vielleicht mit absichtlichem Widerspruche gegen eine solche Meinung: „Der Âkâça ist es [nur], welcher die Namen und Gestalten auseinanderdehnt; was in diesen beiden ist *(te yad antarâ)*, das ist das Brahman, das ist das Unsterbliche, das ist der Âtman“. Nämlich zu Namen und Gestalten hat sich nach Chând. 6,3,3 das Brahman ausgebreitet. Am deutlichsten aber erklärt sich gegen eine Vermengung von Âkâça und Brahman Bṛih. 3,7,12: „der, im Âkâça wohnend, vom Âkâça verschieden ist, den der Âkâça nicht kennt, dessen Leib der Âkâça ist, der den Âkâça innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche“. Vgl. auch Bṛih. 3,8,11. 4,4,17. 20. —

Âditya als Symbol.

Schon in der den Upanishad's vorausgehenden Periode lernten wir eine Reihe von Versuchen kennen, das Weltprinzip

als in der Sonne *(âditya)* verwirklicht anzuschauen, zugleich aber über diese Vorstellung als eine blofs symbolische durch Umdeutungen hinauszugelangen (oben I, 1, S. 250—257). Diese Bestrebungen finden ihre Fortsetzung in den Upanishad's. Kaush. 2,7 wird eine Zeremonie gelehrt, welche durch Verehrung der aufgehenden, mittäglichen und untergehenden Sonne von allen bei Tage und bei Nacht begangenen Sünden befreit. Chând. 3,19,1 fordert dazu auf, die Sonne als Brahman zu verehren; und dafs diese Vorstellung eine blofs symbolische ist, ergibt sich aus dem Folgenden, wo die Sonne nicht als das schöpferische Urprinzip, sondern, mit Anlehnung an die oben I, 1, S. 253. 251 besprochenen Vorstellungen, als das Erstgeborene der Schöpfung behandelt wird. An die ebendaselbst I, 1, S. 252 fg. erwähnten Versuche, diese Anschauungen des Brahman als Sonne umzudeuten und in dem natürlichen Lichte nur ein Symbol des geistigen Lichtes zu sehen, reiht sich vor allem der Abschnitt Chând. 3,1—11, welcher es in grofsartiger Weise unternimmt, das Brahman als die Weltensonne, und die natürliche Sonne als die Erscheinungsform dieses Brahman zu schildern (vgl. des näheren die Einleitung dort). Als einen weitern Versuch, über das Symbol hinaus zum Wesen durchzudringen, dürfen wir es betrachten, wenn in einer Reihe von Stellen nicht mehr die Sonne, sondern der *Purusha* (Mann, Geist) in der Sonne, und entsprechend der *Purusha* im Auge als Brahman geschildert wird. Chând. 1,6—7 wird in einer Umdeutung des Udgîtha (den der Udgâtar zu singen hatte, oben I, 1, S. 169) gesagt: wie über Ṛic und Sâman der Udgîtha herrsche, so herrsche über die kosmischen Götter „der goldne Mann *(purusha)*, welcher im Innern der Sonne gesehen wird mit goldnem Bart und goldnem Haar, bis in die Nagelspitzen ganz von Golde", und über die psychischen Götter „der Mann, welcher im Innern des Auges gesehen wird"; jener herrsche über die Welten, welche von der Sonne jenseits liegen, und über die Wünsche der Götter, dieser über die Welten, welche vom Auge diesseits (also im Innern des Menschen) liegen, und über die Wünsche der Menschen. — Nach Mahânâr. 13 werden die Ṛic's, Sâman's und Yajus' (und somit das im Veda verwirklichte Brahman) dem Sonnenkreis, der Flamme in ihm

Der *Purusha* in Sonne und Auge.

und dem Purusha in dieser Flamme gleichgesetzt: „als diese dreifache Wissenschaft erglüht er, der als goldner Purusha dort in der Sonne ist“, während die Identität dieses Purusha mit dem im Menschen schon Taitt. 2,8 (und 3,10) ausgesprochen worden war: „Er, der hier im Menschen wohnt, und jener dort in der Sonne, die sind eins.“ Weiter entwickelt wird dieser Gedanke Bṛih. 5,5, wo es unter anderm heifst: „Jener Mann, welcher in der Sonnenscheibe ist, und dieser Mann, welcher im rechten Auge ist, diese beiden fufsen auf einander. Jener fufst durch die Strahlen in diesem, dieser durch die Lebenshauche in jenem. Dieser, wenn er im Begriffe steht, auszuziehen, erblickt jene Sonnenscheibe rein [von Strahlen]; ihm treten jene Strahlen nicht in den Weg.“ Daher fleht Bṛih. 5,15 (und Îçâ 16) der Sterbende die Sonne an: „zerteile deine Strahlen, schliefs zusammen deine Herrlichkeit; — ja, ich sehe sie, deine lieblichste Gestalt; und jener dort, der Mann dort, ich bin es selbst“. Auf einer ähnlichen Anschauung beruht es, wenn Chând. 4,11—13 die drei Opferfeuer in ihrer Belehrung des Upakosala sich für den Mann in der Sonne, im Monde, im Blitze erklären; wozu der Lehrer nachher berichtigend bemerkt (Chând. 4,14,3): „sie haben dir nur seine Welträume gesagt, ich aber will dir es selber sagen; . . . der Mann, den man in dem Auge siehet, der ist der Âtman — so sprach er, — der ist das Unsterbliche, das Furchtlose, der ist das Brahman“. Sonne, Mond und Blitz sind, wie er weiter zeigt, nur die obersten Stationen des Götterweges, durch welche „der Mann, der nicht ist wie ein Mensch“ (*purusha 'mânavaḥ*) die Seele zur ewigen Vereinigung mit Brahman geleitet. — Wie eine Kritik gerade dieser Vorstellungen sieht es aus, wenn Kaush. 4 (vgl. Bṛih. 2,1) Gârgya unter seinen sechzehn Definitionen des Brahman den Mann in der Sonne, im Monde, im Blitze, im rechten Auge vorbringt, und damit von Ajâtaçatru abgewiesen wird.

Prâṇa, *Manas*, *Âkâça* und *Âditya* sind die wichtigsten Symbole, unter denen eine Verehrung des Brahman anbefohlen wird. Nach der Theorie sind freilich alle die Chând. 7,1—15 aufgezählten und anerkannten Objekte der Verehrung, *nâman*,

Andere Symbole des Brahman.

vâc, manas, saṃkalpa, cittam, dhyânam, vijñânam, balam, annam, âpas, tejas, âkâça, smara, âçâ, prâṇa, als solche zu betrachten, und auf gleicher Linie mit ihnen dürften die Bṛih. 4,1 als unvollkommen behandelten und doch auch nicht verworfenen Vorstellungsweisen des Brahman als *vâc, prâṇa, cakshus, çrotram, manas, hṛidayam,* sowie Taitt. 3,1 *annam, prâṇa, cakshus, çrotram, manas,* stehen. — Als Symbole des Brahman gelten auch noch die Körperwärme und das Ohrensausen, auf Grund von Chând. 3,13,7—8, wo es von dem Lichte, das jenseits des Himmels und zugleich inwendig im Menschen ist, d. h. von dem Brahman, heifst: „Seine Anschauung ist, dafs man hier im Leibe, wenn man ihn anfühlt, eine Wärme spürt; seine Hörung ist, dafs, wenn man sich so die Ohren zuhält, so hört man gleichsam ein Gesumme, so als wäre es ein Sausen wie von einem Feuer, das brennet. Dieses soll man verehren als seine Anschauung und seine Hörung.“ Wie der Abschnitt, aus dem diese Stelle stammt, in eigentümlichem, noch nicht aufgeklärtem Zusammenhange mit der Lehre vom *Âtman Vaiçvânara* und dem an ihn sich anschliefsenden *Prâṇâgnihotram* (Chând. 5,11—24) steht, so knüpft an die parallele Lehre vom *Agni Vaiçvânara* (Çatap. Br. 10,6,1) eine verwandte Äufserung Bṛih. 5,9 an, welche das Ohrensausen und die Verdauung (wie Chând. 3,13,7—8 das Ohrensausen und die Körperwärme auf das Brahmanfeuer im Menschen) auf das Vaiçvânarafeuer im Menschen zurückführt. Beides läuft im Grunde auf dasselbe hinaus, da nach der Prâṇâgnihotralehre (von welcher weiter unten zu handeln sein wird) die Verdauung ein Verzehren der Opferspeise durch das Feuer des Prâṇa ist, den wir oben als ein Symbol des Brahman kennen lernten.

Zu den Symbolen, welche das übersinnliche Brahman für die sinnliche Wahrnehmung repräsentieren, wird schliefslich auch der heilige Laut *Om* gerechnet, welcher unter allen Symbolen das wichtigste und folgenreichste geworden ist und eng zusammenhängt mit der Praxis des *Yoga*, einer der eigentümlichsten Erscheinungen des indischen Kulturlebens, von welcher weiter unten im Zusammenhange zu handeln sein wird.

4. Versuche, die symbolischen Vorstellungen von Brahman umzudeuten.

Festhalten am Überlieferten.

Es ist ein grofses Wort, dafs man nicht den neuen Wein in alte Schläuche fassen solle. Aber diese Forderung ist (wie so viele andere Forderungen Jesu) zu hoch gegriffen, zu exzentrisch, zu wenig den menschlichen Verhältnissen und ihren Schwächen Rechnung tragend, als dafs sie mehr als annäherungsweise erfüllt werden könnte. Denn es liegt in der Natur der Sache, und wir wiesen schon oben darauf hin (I, I, S. 180), dafs ein Fortschritt auf religiösem Gebiet sich nie rein vollziehen kann, dafs vielmehr neben dem Besseren, Neuen immer noch das Abgestorbene, Alte, weil es als ein Geheiligtes erscheint, beibehalten werden mufs. Wir werden später sehen, wie sehr auch das Christentum genötigt war, seinen neuen Wein in die alten Schläuche zu fassen. Etwas freier verfährt die Philosophie. Aber äufsere Befreiung ist noch nicht innere Befreiung; und auch bei dem Entwicklungsgang der Neuern Philosophie von Cartesius bis Kant und darüber hinaus (dem gröfsten aller Freiheitskriege, welchen die Menschheit je geführt hat) werden wir nur zu oft an die Goethesche Zikade erinnert, „die immer fliegt und fliegend springt, und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt“.

Verschmelzung von Brahman und Symbol.

Nicht anders war es in Indien. Jene symbolischen Vorstellungen von Brahman als Prâṇa, Âkâça usw. hafteten zu fest im Bewufstsein, als dafs man sie ohne weiteres hätte über Bord werfen können. Daher eine Reihe von Versuchen, die Symbole beizubehalten, indem man sie mit einer richtigeren Vorstellung von Brahman verknüpfte. Typisch für dieses Verfahren ist vor allem der Abschnitt Kaush. 3—4. Die grofse, namentlich durch Yâjñavalkya vertretene und vielleicht auch durch ihn zuerst erfafste Erkenntnis, dafs das Brahman, der Âtman, vor allem zu suchen sei im Subjekte des Erkennens, d. h. im Bewufstsein *(prajñâ)*, hatte, wie in den Sâmavedaschulen (Chând. 8,12,4. Kena 1—8), so auch in den Ṛigvedaschulen Eingang gefunden, welche, nach Ait. Âr. 2,1—2. Kaush. 2 zu schliefsen, besonders fest an der symbolischen Vorstellung des Brahman als *Prâṇa* hingen. Aber während derselben bei den Aitareyin's die neue Erkenntnis des Brah-

man als *prajñâ* (Bewufstsein) unvermittelt angeschlossen wird (Ait. Up. 3 = Ait. Âr. 2,6), versucht die Kaush. Up. eine Verschmelzung beider vermittelst der Gleichung: *prâṇa* = *prajñâ*. In vortrefflicher Weise zeigt Kaush. 3, wie die Sinnesobjekte von den Sinnesorganen, und diese wiederum von dem Bewufstsein (*prajñâ, prajñâtman*) abhängig sind; aber wie ein falscher Ton geht durch das Ganze hindurch die immer wieder und wieder vorgebrachte Behauptung: „was aber der Prâṇa ist, das ist die Prajñâ, und was die Prajñâ ist, das ist der Prâṇa". Als einzigen Grund für diese verwegene Identifikation finden wir ausgeführt (Kaush. 3,4): „denn beide wohnen vereint im Körper und ziehen vereint aus ihm aus". — Einen ähnlichen Versuch, den *Prâṇa* und den *Âkâça*, beide mit dem *Ânanda*, der Wonne, zu identifizieren, welche das Wesen des Brahman ausmacht, finden wir Chând. 4,10,5: „Brahman ist Leben (*prâṇa*), Brahman ist Freude (*kam* = *ânanda*), Brahman ist Weite (*kham* = *âkâça*)", wozu die Feuer, die diese Belehrung erteilen, erläuternd hinzufügen: „«Wahrlich, die Weite, das ist die Freude, und die Freude, das ist die Weite». Und sie legten ihm aus, wie da wäre Brahman das Leben und der weite Raum." — Eine noch umfassendere Verschmelzung der Symbole mit der Wesenheit unternimmt der sehr komplizierte Abschnitt Bṛih. 2,3. Hier werden „zwei Formen" des Brahman unterschieden: das Gestaltete (Sterbliche, Stehende, Seiende) und das Ungestaltete (Unsterbliche, Gehende, Jenseitige). 1) Das gestaltete Brahman ist die materielle Natur und der menschliche Leib; seine Essenz sind Sonne und Auge. 2) Das ungestaltete Brahman ist Vâyu und Âkâça, Prâṇa und der Raum im Menschen; seine Essenz ist der Purusha in Sonne und Auge. So weit wären wir also im Symbolischen. Aber überschritten wird dasselbe jählings, wenn dann weiter der Purusha mittels der berühmten Yâjñavalkyaformel *neti neti* und mittels der aus Bṛih. 2,1,20 entlehnten Upanishad *satyasya satyam* dem unerkennbaren überwesentlichen Brahman gleichgesetzt wird. (Das Nähere in der Einleitung, Upanishad's S. 413.) — Auf eine ähnliche Verschmelzung läuft es hinaus, wenn Bṛih. 3,7 der Vâyu-Prâṇa als der Weltfaden (*sûtram*) und der Âtman als der innere Lenker (*antaryâmin*) in demselben Zusammen-

hange behandelt, also doch wohl gleichgesetzt werden. — Bemerkenswert, weil sich darin ein vollkommen deutliches Bewufstsein der symbolischen Vertretung des Brahman durch Vâyu ausspricht, ist das Gebet des Schülers, Taitt. 1,1 (und 1,12): „Verehrung dem Brahman! Verehrung dir, Vâyu! Denn du bist das sichtbare Brahman, dich will ich als das sichtbare Brahman bekennen.“ — In spätern Texten ist *Prâṇa* gelegentlich ein Synonymon des *Âtman* geworden, wie Kâṭh. 6,2, oder er wird von diesem abhängig gemacht, wie Praçna 3,3, wo der *Prâṇa* (vielleicht nach Ṛigv. 10,121,2. Kâṭh. 3,1, und vorbereitend für die „Spiegelung“ zwischen Seele und Organen bei den Sâṅkhya's) als das Abbild oder der Schatten *(châyâ)* des *Âtman* bezeichnet wird. — Dem reaktionären Geiste der Maitr. Up. 6,1—8 war es vorbehalten, *Prâṇa* und *Âditya* zu rehabilitieren und ihre Identität sowie die Art ihrer Verehrung in langgesponnenen Betrachtungen zu verfolgen.

5. Anhang: Umdeutungen und Ersetzungen ritueller Bräuche.

Der Anschauung des Brahman unter Symbolen ist es verwandt, wenn in den ältesten Teilen der Upanishad's gewisse, allzufest im Bewufstsein haftende rituelle Vorstellungen und Bräuche teils im Sinne der Brahmanlehre umgedeutet, teils auch durch neue, dem Geiste der neuen Lehre mehr entsprechende Zeremonien ersetzt werden. Wir wollen die Haupterscheinungen nach beiden Seiten hin in der Kürze vorführen.

In dem Charakter des indischen Denkens, welches sich auf die höchsten Probleme richtete, ehe es auch nur entfernt imstande war, dieselben wissenschaftlich zu behandeln, liegt es begründet, dafs Indien mehr als irgend ein anderes Land das Land der Symbole ist. Schon in den Brâhmaṇa's werden die einzelnen rituellen Handlungen vielfach als Symbole behandelt, deren allegorische Deutung einen breiten Raum einnimmt. Aber der eigentliche Tummelplatz dieser allegorischen Auslegungen sind die Âraṇyaka's. Entsprechend ihrer vorwiegenden Bestimmung, dem Vânaprastha einen Ersatz für die meist nicht mehr ausführbaren Opferhandlungen zu bieten, Umdeutung von Zeremonien.

ergehen sie sich in mystischen Andeutungen derselben, welche dann in den ältesten Texten der Upanishad's ihre Fortsetzung finden. Hierbei sehen wir schon vielfach die Grundgedanken der Âtmanlehre in symbolischem Gewande auftreten, und man könnte geneigt sein, in derartigen allegorischen Betrachtungen den ersten Ursprung der Upanishadlehre zu sehen. Dafs dem nicht so ist, dafs die Lehre vom Âtman als dem alleinigen Wesen der Dinge sich ursprünglich nicht aus rituellen Vorstellungen entwickelt hat, sondern erst hinterher in dieselben gekleidet wurde, haben wir oben (S. 17 fg.) aus der vielfach noch in den Upanishad's lebendigen Erinnerung ersehen, dafs es Könige, also Kshatriya's waren, von denen die Brahmanen die wichtigsten Elemente der Âtmanlehre zuerst überkommen haben, welche sie dann in ihrer Weise sich zu eigen machten, indem sie dieselben mit dem so völlig heterogenen Ritualwesen allegorisch verquickten. Diese Auffassung findet eine unerwartete aber um so wertvollere Bestätigung in der Art, wie die verschiedenen Vedaschulen zum Begriffe des Âtman oder des Prâṇa als seines Vorläufers gelangen. Es zeigt sich nämlich, dafs dabei jeder Veda von der ihm eigentümlichen Leistung, die Ṛigvedin's vom *Uktham*, die Sâmavedin's vom *Udgîtha*, die Schule des weifsen Yajurveda vom *Açvamedha*, ausgeht, um durch symbolische Deutung zum Begriff des *Prâṇa* oder *Âtman* zu gelangen; es ist aber nicht denkbar, dafs die Âtmanlehre auf so verschiedenen, parallel neben einander laufenden Wegen ursprünglich entstanden sei, während sich der Tatbestand vollkommen aus der Annahme erklärt, dafs die Lehre vom Prâṇa-Âtman anderswoher übernommen und von jeder Schule, so gut es gehen wollte, mit den in ihr herrschenden rituellen Vorstellungen verknüpft wurde. Wir wollen dies durch einige Beispiele belegen.

Die Hauptfunktion der Priester des Ṛigveda ist die Rezitation des *Çastram* (Preisliedes), welches aus den Hymnen des Ṛigveda für den jedesmaligen Zweck ausgewählt wurde. „Das schönste, ruhmvollste, kraftvollste unter den Çastra's" (Kaush. 2,6) aber ist das *Uktham*. Dieses wird von den Aitareyin's unter mancherlei Allegorien dem *Prâṇa* gleichgesetzt (Ait. Âr. 2,1—3), während die Kaushîtakin's das

Uktham mit dem (in Ṛic, Yajus, Sâman verwirklichten) *Brahman* identifizieren (Kaush. 2,6). — Wie die Ṛigvedapriester das Uktham, so betrachten die Sâmavedapriester als ihre höchste Leistung das Singen des *Udgîtha*, welcher dementsprechend Chând. 1 mit der Silbe *Om*, mit dem *Prâṇa*, mit der Sonne, mit dem *Purusha* in Sonne und Auge gleichgesetzt wird, während Chând. 2 das gesamte *Sâman*, dessen Höhepunkt das Singen des *Udgîtha* bildet, mit allerlei kosmischen und psychischen Verhältnissen in Parallele stellt. In ganz ähnlichen Allegorien bewegt sich in seinen ersten Teilen das der Sâmavedaschule der Talavakâra's angehörige, die Kena-Upanishad einschliefsende Upanishad-Brâhmaṇam. — Eine analoge Rolle spielt für die mit der Ausführung der heiligen Handlungen betrauten Yajurvedapriester die Opferhandlung selbst, und auch hier wieder ist es die höchste aller Opferleistungen, das Rofsopfer (*açvamedha*), an welches Bṛih. 1,1—2 anknüpft, um in dem Rosse das Weltall zu sehen, in welches Prajâpati sich umwandelt, um es dann wieder sich selbst als Opfer darzubringen. Auch Taitt. Saṃh. 7,5,25 findet sich diese allegorische Deutung des Opferrosses als Weltall, und Taitt. Up. 1,5 wird in anderer Weise der Bann des Opferwesens durchbrochen, indem zu den drei heiligen, auf Erde, Luftraum und Himmel gedeuteten Opferrufen *bhûr*, *bhuvaḥ*, *svar* als vierter *mahas* sich gesellt, welcher das Brahman bedeuten soll. Von einer andern Seite des Kultus, von der Schichtung der heiligen Feueraltäre scheinen, wie aus Kâṭh. 1 und Maitr. 1,1 (vgl. 6,33) abzunehmen, die anderen Schulen des Yajurveda bei ihren allegorischen Deutungen ausgegangen zu sein. Überall aber sehen wir, wie die rituellen Vorstellungen nur das je nach den Vedaschulen verschiedene Mittel sind, durch welches ein allen gemeinsamer Gedanke in allegorischer Einkleidung zum Ausdrucke gebracht werden soll.

Von andern allegorischen Umdeutungen wollen wir nur noch die der *Gâyatrî* erwähnen, des dem Range nach ersten vedischen Versmafses, bestehend aus drei Füfsen (dreimal ⏑–⏑–⏑–⏑–), zu welchen noch ein vierter imaginärer kommt. In dieser vierfüfsigen Form ist die Gâyatrî ein Symbol des gleichfalls vierfüfsigen Brahman. Von dieser Vierfüfsigkeit

des Brahman und ihrem Zusammenhang mit den vier Seelenzuständen, Wachen, Traum, Tiefschlaf und Turîyam, wird noch später zu handeln sein. In der Symbolisierung desselben durch die Gâyatrî gehen die beiden Haupttexte ganz verschiedene Wege. Während nach Chând. 3,12 die Vedarede und alles Gewordene, die Erde, der Leib, das Herz und die Lebensorgane, alle sechs nur den einen, sechsfachen Fufs der Gâyatrî ausmachen, und die drei übrigen Füfse (mit Berufung auf Ṛigv. 10,90,3) unsterblich im Himmel sind und als Weltraum, Leibesraum, Herzensraum symbolisiert werden, sind nach Bṛih. 5,14 gerade umgekehrt drei Füfse der Gâyatrî als Welten, Veden und Lebenshauche verkörpert, während nur der vierte (*turîya*) Fufs transzendent ist und symbolisch in Sonne, Auge, Wahrheit, Kraft und Leben zur Anschauung kommt.

— In dieser Weise suchte man beim Aufkommen der neuen Lehre die überlieferten rituellen Erbstücke zu halten, indem man sie zu Symbolen der Âtmanlehre machte. Bald aber ging man weiter und versuchte, die wichtigsten der überkommenen Opferbräuche dadurch zu beseitigen, dafs man andere, auf die Âtmanlehre bezügliche Zeremonien an ihre Stelle setzte. So werden Bṛih. 3,1 den vier Priestern (Hotar, Adhvaryu, Udgâtar, Brahmán) die vier kosmischen und die entsprechenden psychischen Erscheinungsformen des Âtman (als Feuer und Rede, Sonne und Auge, Wind und Odem, Mond und Manas) substituiert, und an Stelle der üblichen Belohnungen tritt die Einswerdung mit dem im Weltall verwirklichten Âtman. In ähnlicher Weise tritt Chând. 4,16,2 an Stelle des Brahmán sein Manas und an Stelle des Hotar, Adhvaryu und Udgâtar die in ihnen verkörperte Vâc.

Ersetzung von Zeremonien.

Ein anderer Versuch, über den Opferdienst hinauszugelangen, besteht darin, dafs man den Menschen selbst und sein Leben als eine Opferhandlung auffafste. So treten Chând. 3,16 an Stelle der drei Somakelterungen die drei Lebensalter des Menschen, und in anderer Weise werden Chând. 3,17 die Hauptakte des Somaopfers durch die Funktionen des Hungerns, Essens, Zeugens usw. ersetzt. Ins Kleinliche wird dieser Gedanke durch Deutung der verschiedenen Organe und Funktionen auf die Requisite und Akte des Opfers verfolgt

Mahân. 64 und, noch weiter gehend, Prâṇâgnihotra-Upanishad 3—4.

Übrigens bleibt es in vielen der aufgezählten Fälle zweifelhaft, ob es sich dabei um eine bloſse allegorische Umdeutung des **noch bestehenden** Opferkultus oder um eine **Beseitigung** desselben und Ersetzung durch physische und psychische Verhältnisse handelt. Das Letztere ist entschieden der Fall bei der letzten und wichtigsten Erscheinung, die wir hier noch zu besprechen haben, bei der Ersetzung des *Agnihotram* durch das *Prâṇa-Agnihotram*.

Das *Agnihotram*, bestehend in einer zweimaligen Spende von gekochter Milch, welche jeden Morgen vor Sonnenaufgang und jeden Abend nach Sonnenuntergang ins Feuer gegossen und dadurch den Göttern und nebenbei allen Wesen dargebracht wurde, sollte nach Gründung des Hausstandes das ganze Leben hindurch *(yâvaj-jîvam)* betrieben werden. Nachdem nun an die Stelle der Götter der *Prâṇa* getreten war, welcher in uns allen lebt, suchte man das Agnihotram oder Feueropfer zu ersetzen durch ein *Prâṇa-agni-hotram*, ein im Feuer des Prâṇa gespendetes Opfer. Als solches konnte einfach das fortwährende, zur Erhaltung des Lebens *(prâṇa)* erforderliche Einatmen und Ausatmen betrachtet werden. Eine erste Spur dieser Vorstellung kann man in den Worten Bṛih. 1,5,23 finden: „darum soll man nur ein Gelübde befolgen: man soll einatmen und ausatmen und wünschen: «Möge mich nicht das Übel, der Tod packen!»“ (Vgl. auch Ait. Âr. 3,2,6,8.) Entwickelter und mit deutlicher Ablehnung des Agnihotrakultus findet sich dieses „innerliche Agnihotram“ *(ântaram agnihotram*, vgl. auch Kaush. Âr. 10) Kaush. Up. 2,5: „diese beiden Opferungen [des Einatmens und Redens d. h. Ausatmens*] sind unendlich, unsterblich; denn man bringt sie dar ohne Unterlaſs im Wachen wie im Schlafe. Hingegen die andern Opferungen sind endlich, denn sie bestehen aus Werken. Darum haben die alten Weisen [welche in den Upanishad's auch bei neuen Gedanken so gern als Autorität angerufen

Das *Prâṇâgnihotram.*

* Vgl. Praçna 4,4: „Die beiden Opfergüsse des Ausatmens und Einatmens“.

werden] das Agnihotram nicht geopfert". — Wie hier das Atmen, so konnte auch die Ernährung des eigenen Leibes als ein in dem (Bṛih. 5,9 dem *Agni Vaiçvânara* gleichgesetzten) Verdauungsfeuer dargebrachtes Opfer aufgefafst und an die Stelle des überlieferten Agnihotram gesetzt werden. Auch hier findet sich die erste Spur des Gedankens Bṛih. 1,5,2: „denn alle Speise, die er [der solches weifs] verzehrt, die reichet er [dem Âtman und durch diesen] den Göttern dar". Eine ausgeführte Darstellung dieser neuen Art von Agnihotram findet sich zuerst Chând. 5,19—24. Einer besonders zubereiteten Opfermilch bedarf es nicht mehr: „was ihm von Speise gerade zur Hand kommt, das ist zum Opfer tauglich" (Chând. 5,19,1). Dieselbe wird in dem *Âhavanîya*-Feuer des Mundes geopfert, indem die fünf Spenden, aus denen dieses dem Prâṇa dargebrachte Opfer besteht, dem Einhauch, Zwischenhauch, Aushauch, Allhauch, Aufhauch und mittelbar durch diese den entsprechenden fünf Sinnesorganen, fünf Naturgöttern und fünf Weltteilen zugute kommen. (Näheres Upanishad's S. 146 fg.) In einer benachbarten Stelle wird das vor und nach dem Essen übliche Mundausspülen als eine Bekleidung des Prâṇa mit Wasser aufgefafst (Chând. 5,2,2, vgl. Bṛih. 6,1,14). Beide Momente, die Ernährung und die Bekleidung des Prâṇa, werden, mit deutlicher Berufung auf Chând. 5,24, zusammengefafst und mit entsprechenden Sprüchen versehen Maitr. 6,9. Auch nach dieser Stelle scheint das gewöhnliche Agnihotram durch das Prâṇâgnihotram überflüssig gemacht zu werden *(âtman eva yajati)*, während in dem Nachtrage Maitr. 6,34 beide neben einander bestehen, indem das in seine Rechte wieder eingesetzte *Agnihotram* als das „offenbar gemachte" *Prâṇâgnihotram* aufgefafst wird. Eine letzte Stufe in dieser Entwicklung bezeichnet die Prâṇâgnihotra-Up. 1—2, welche, wie es scheint (vgl. die Einleitung dort), alle vorher erwähnten Stellen voraussetzt, das gewöhnliche Agnihotram für überflüssig erklärt und für das Prâṇâgnihotram ein bis ins Einzelne ausgeführtes Ritual vorschreibt.

IV. Das Brahman an sich.

1. Vorbemerkung.

Im spätern Vedânta wird das Brahman unter Zusammenfassung der drei ihm wesentlichen Bestimmungen als *Saccidânanda*, d. h. als „Seiendes *(sat)*, Geist *(cit)* und Wonne *(ânanda)*“ bezeichnet. Dieser Name findet sich noch nicht in den Upanishad's, mit Ausnahme der spätesten, und ist auch bei Bâdarâyaṇa und Çañkara noch nicht nachzuweisen. Wohl aber können wir in den Upanishad's die Stufen verfolgen, welche zu ihm geführt haben, sofern sich das Nachdenken über Brahman, in dem Maſse wie es sich von symbolischen Vorstellungen freimacht, mehr und mehr um diese drei Begriffe konzentriert, wie denn auch hier und da schon eine Zusammenfassung derselben versucht wird. So erklärt Yâjñavalkya am Schlusse seiner groſsen Disputation mit neun Unterrednern, indem er sich an sie alle wendet (Bṛih. 3,9,28): „Brahman ist Wonne und Erkenntnis“ *(vijñânam ânandam brahma)*; und im folgenden Abschnitte (Bṛih. 4,1), wo derselbe Weise sechs symbolische Vorstellungsformen auf ihren wahren Wert zurückführt, erscheinen als Bestimmungen der göttlichen Wesenheit neben drei andern auch *satyam*, *prajñâ* und *ânanda*. Noch mehr dem Charakter der später üblichen Formel nähert sich Taitt. 2,1, wo es in einem an die Spitze der Entwicklung gestellten Verszitate heiſst:

Brahman als Saccidânanda.

Erste Spuren dieses Namens in den Upanishad's.

> Als Realität, Erkenntnis, unendlich *(satyam, jñânam, anantam)*,
> Wer so das Brahman kennt,
> In der Höhle [des Herzens] verborgen und im höchsten Raume,
> Der erlangt alle Wünsche
> In Gemeinschaft mit Brahman, dem allweisen.

Da hier, zu Eingang der Ânandavallî, eine Hinweisung auf Brahman als *ânanda* (Wonne) sehr am Platze sein würde, während kein besonderer Anlaſs war, das Brahman gerade hier, wo sein Wohnen im Herzen besonders hervorgehoben

wird, als *ananta* (unendlich) zu bezeichnen, so haben wir (Up. S. 225) die Vermutung aufgestellt, dafs *anantam* wohl ein uralter, nachmals durch die Tradition geheiligter Fehler für *ânandam* sein möchte, entstanden daraus, dafs man die drei Prädikate für Nominative hielt, als welcher *ânandam* sehr ungewöhnlich ist. Ist dies annehmbar, so würden wir hier das älteste Vorkommen der nachmaligen, berühmten Formel haben. Abgeschwächt wird das Gewicht unserer Gründe allerdings dadurch, dafs wir anscheinend ein Zitat vor uns haben, welches als solches nicht so genau zu dem Inhalte des Folgenden zu stimmen braucht; auch ist schwer zu verstehen, wie bei der Allgemeinheit der Lesung *anantam* sich daneben eine Tradition des *ânandam* (in *Saccidânanda*) erhalten haben sollte. — Eine Zusammenfassung aller vier erwähnten Prädikate findet sich in der schon ziemlich späten Upanishad Sarvopanishatsâra, No. 21 (Up. S. 626), wo das Brahman als „real, Erkenntnis, unendlich, Wonne“ (*satyaṃ jñânam, anantam, ânandam brahma*, wofür Kodex क mit deutlicher Bezugnahme auf Taitt. 2,1 und Bṛih. 3,9,28 liest: *satyaṃ jñânam anantam brahma, vijñânam ânandam brahma*) definiert wird. Es folgt weiter eine Erklärung dieser vier Begriffe, und dann heifst es: „Dasjenige, dessen Merkmal diese vier Wesenheiten [seiend, Erkenntnis, unendlich, Wonne] sind, und welches in Raum, Zeit und Kausalität (*deça-kâla-nimitteshu*) unwandelbar besteht, heifst der [in *tat tvam asi*] durch das Wort «das» bezeichnete höchste Âtman oder das höchste Brahman“. — So sehen wir die Formel *Sac-cid-ânanda* entstehen, welche als solche (von Taitt. 2,1 abgesehen) zuerst erscheint Nṛisiṅhottaratâp. 4. 6. 7 und Râmapûrvatâp. 92. Râmottaratâp. 2. 4. 5 (Upanishad's S. 787. 791. 793; 817. 820. 823. 826) und in der Folge unzähligemal gebraucht worden ist. Auch wir können dieselbe als Fachwerk benutzen, um unter den Titeln: Brahman als *sat*, als *cit* und als *ânanda*, die wesentlichsten Vorstellungen der Upanishad's zu sammeln. Hierauf wird in diesem Kapitel noch von der widerspruchsvollen Natur des Brahman und von seiner Unerkennbarkeit zu handeln sein.

Erstes Vorkommen von *Saccidânanda.*

2. Brahman als das Seiende und das Nichtseiende (*sat* und *asat*), als die Realität und die Nichtrealität (*satyam* und *asatyam*).

Brahman weder seiend noch nichtseiend.

Schon Rigv. 10,129,1 (oben I, 1, 121) wird mit einem für jene alte Zeit bewunderungswürdigen Grade philosophischer Besonnenheit von dem Urzustande der Dinge, dem Urwesen, also dem Brahman im spätern Sinne, gesagt, damals sei *na asad, na u sad* „nicht das Nichtseiende, noch auch das Seiende" gewesen. Ersteres nicht, weil ein Nichtseiendes niemals ist oder gewesen ist, letzteres nicht, weil die empirische Realität und mit ihr der nur aus ihr abstrahierte Begriff des „Seienden" dem Urwesen abgesprochen werden mufs. Da indes die Metaphysik alle ihre Begriffe und Bezeichnungen der empirischen Realität, auf welche der Kreis unserer Vorstellungen beschränkt ist, zu entnehmen und nur ihren Bedürfnissen entsprechend umzuformen hat, so ist es natürlich, dafs wir im weitern Verlaufe das Prinzip der Dinge, das Brahman, bald als das (nichtempirisch) Seiende, bald als das (empirisch) Nichtseiende bezeichnet sehen. Letzteres geschah schon in zwei oben (I, 1, S. 199. 202) vorgeführten Schöpfungsmythen: Çatap. Br. 6,1,1,1: „Nichtseiend, fürwahr, war diese Welt am Anfang. Da sagen sie: was war dieses Nichtseiende?" usw., und Taitt. Br. 2,2,9,1: „Diese Welt, fürwahr, war zu Anfang gar nichts. Kein Himmel war, keine Erde, kein Luftraum. Dieses nur nichtseiend Seiende tat einen Wunsch: ich möge sein!" usw. Ebenso in einigen Upanishadstellen; Chând. 3,19,1: „Diese Welt war zu Anfang nichtseiend; dieses [Nichtseiende] war das Seiende. Dasselbige entstand. Da entwickelte sich ein Ei", usw.; und Taitt. 2,7, wo der Vers zitiert wird:

Brahman als das Nichtseiende.

> Nichtseiend war dies zu Anfang;
> Aus ihm entstand das Seiende.
> Es schuf sich selbst wohl aus sich selbst,
> Daher dies „wohlbeschaffen" heifst.

Wie dies zu verstehen, zeigt klärlich das Vorhergehende, wo zunächst der Vers „nichtseiend ist der gleichsam nicht, wer Brahman als nichtseiend weifs" zitiert und dann weiter entwickelt wird, wie Brahman die Welt schafft und ihr als dem

Seienden, Realen gegenübersteht als das (empirisch) Nichtseiende, Nichtreale. „Nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein. Nachdem er in sie eingegangen, war er

Seiendes und Jenseitiges (*sat* und *tyat*),
Aussprechliches und Unaussprechliches,
Gegründetes und Grundloses,
Bewufstsein und Unbewufstsein,
Realität und Nichtrealität.

Als Realität ward er zu allem, was irgend vorhanden ist; denn dieses nennen sie die Realität (*tat satyam iti âcakshate*).“ In ähnlicher Weise unterscheidet schon Brih. 2,3,1: „Fürwahr, es gibt zwei Formen des Brahman, nämlich:

das Gestaltete und das Ungestaltete,
das Sterbliche und das Unsterbliche,
das Stehende und das Gehende,
das Seiende und das Jenseitige (*sat* und *tyam*)“.

Diese Stelle macht, trotz des kompilatorischen Charakters des Kapitels, dessen Anfang sie bildet, einen ältern Eindruck, und vielleicht knüpft die Taittirîyastelle an dieselbe an und entwickelt den Gedanken weiter, indem sie in klarer Weise der Welt als dem Seienden, Aussprechlichen, Gegründeten, Bewufsten, Realen gegenüberstellt das Brahman als das Jenseitige, Unaussprechliche, Grundlose, Unbewufste, Nichtreale. Hiermit wird der Streit geschlichtet, der damals die Gemüter bewegen mochte, ob die Welt aus dem Seienden oder dem Nichtseienden entstanden sei, und in welchen die (wohl ältere) Stelle Chând. 6,2,1 einen Einblick gewährt: „Seiend nur, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites. Zwar sagen einige, nichtseiend sei dieses am Anfang gewesen, eines nur und ohne zweites; aus diesem Nichtseienden sei das Seiende geboren. Aber wie könnte es wohl, o Teurer, also sein? Wie könnte aus dem Nichtseienden das Seiende geboren werden? Seiend also vielmehr, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites.“ Entsprechend dieser Stellungnahme wird in der folgenden Entwicklung Chând. 6 das Brahman in der Regel *sat* „das Seiende“ oder *satyam* „die Realität“ genannt.

Brahman als das Seiende.

Ähnlich wie *sat* wird auch das Wort *satyam* (Realität) in dieser doppelten Bedeutung gebraucht. Während dasselbe in dem eben erwähnten Abschnitte Chând. 6 das Brahman bedeutet (so namentlich in der berühmten Formel: *tat satyam, sa âtmâ, tat tvam asi*) und in eben dieser Bedeutung auch Bṛih. 5,4 erscheint, so ist hingegen in derselben Upanishad Bṛih. 2,1,20 (= 2,3,6) *satyam* die empirische Realität, und Brahman ist im Gegensatze zu derselben *satyasya satyam*, dasjenige, was an dieser Realität das allein wahrhaft Reale ist: „Sein Geheimname (*upanishad*) ist «die Realität der Realität»; nämlich die Lebensgeister (*prâṇâḥ*) sind die Realität, und er ist ihre Realität“. Dieselben Worte kehren wieder Bṛih. 2,3,6; dafs sie hier entlehnt sind (wie wir schon Up. S. 413 vermuteten), ergibt sich auch daraus, dafs die Erwähnung der empirischen Realität als „die Lebensgeister“ (*prâṇâḥ*) nur Bṛih. 2,1,20, nicht Bṛih. 2,3,6 durch das Vorhergehende gerechtfertigt war. — Ebenso wie in diesen Stellen, bedeutet *satyam* die empirische Realität Bṛih. 1,6,3: „Dasselbige ist das Unsterbliche, verhüllt durch die Realität (*amṛitam satyena channam*); der Prâṇa nämlich ist das Unsterbliche, Name und Gestalt sind die Realität; durch diese ist jener Prâṇa verhüllt“. Die Worte *amṛitam satyena channam* scheinen eine jener alten, von ihrer Erklärung begleiteten Geheimformeln zu sein, in denen wir schon oben (S. 20) die älteste Gestalt der Upanishad's vermuteten. Da der Gegensatz von *satya* (wahr) gewöhnlich *anṛita* (unwahr) ist, so ist es wohl denkbar, dafs die Formel in anderer Überlieferung die Form *anṛitam satyena channam* annahm. Diese würde das sonderbare Spiel erklären, welches Bṛih. 5,5,1 mit dem Worte *satyam* getrieben wird: „Dasselbige besteht aus den drei Silben *satyam*; die eine Silbe ist *sa*, die andre ist *ti*, die dritte Silbe ist *yam*. Die erste und die letzte Silbe sind die Wahrheit (*satyam*), in der Mitte ist die Unwahrheit (*anṛitam*); diese Unwahrheit ist an beiden Seiten von der Wahrheit eingefafst (*anṛitam ubhayataḥ satyena parigṛihîtam*); dadurch wird sie zu einem wahrheitlichen Sein“ (durch Brahman erhält die Welt ihre Realität). In anderer Weise werden Chând. 8,3,5 die drei Silben *sa* als das Unsterbliche, *ti* als das Sterbliche und *yam* als der Zusammenschlufs

Brahman als *satyam*.

satyasya satyam.

amṛitam satyena channam.

anṛitam satyena channam.

(yam, yacchati) beider gedeutet, und wieder anders wird Kaush. 1,6 in dem Worte *satyam* die Silbe *-tyam* auf die Götter und Lebenshauche (die äufsere und innere Natur) und die Silbe *sat-* auf das von Göttern und Lebenshauchen verschiedene (über sie erhabene) „Seiende“ bezogen.

Brahman über Seiendes und Nichtseiendes erhaben. Für die spätern Upanishad's hat die Streitfrage, ob Brahman das (nichtempirisch) Seiende oder das (empirisch) Nichtseiende sei, keine Bedeutung mehr. Das Brahman ist, wie über alle Gegensätze, so auch über diesen erhaben; es ist „nicht seiend noch nichtseiend“ (Çvet. 4,18), es ist „höher als was ist und nicht ist“ (Muṇḍ. 2,2,1), es befafst in sich die empirische Realität, das Reich des Nichtwissens, und die ewige Realität, das Reich des Wissens, Çvet. 5,1:

Zwei sind im ewig, endlos, höchsten Brahman
Latent enthalten, Wissen und Nichtwissen;
Vergänglich ist Nichtwissen, ewig Wissen,
Doch der als Herr verhängt sie, ist der Andre.

3. Brahman als Bewufstsein, Denken *(cit)*.

Irrtum des Intellektualismus. Der Begriff des *Âtman* wies darauf hin, dafs man das Prinzip der Dinge zunächst und vor allem zu suchen habe im eignen Innern. Das Innere des Menschen ist aber nicht in derselben Weise zugänglich wie sein Äufseres. Während die äufsere Erscheinung als der Leib mit allen seinen Organen und Funktionen deutlich vorliegt und sowohl nach der äufsern Gestalt wie nach dem innern Zusammenspiel der Knochen und Bänder, der Sehnen, Muskeln und Nerven der Betrachtung allseitig offen steht, so ist die Erkenntnis unseres Innern eine sehr beschränkte und einseitige. Wir können nicht den Leib, wie wir ihn von aufsen anschauen, so in dem ganzen Bestande seiner Organe und ihrer Funktionen von innen unmittelbar fühlen. Vielmehr gleicht unser Inneres einem grofsen Hause mit vielen Abteilungen, Gängen und Kammern, von welchem nur ein Teil durch das im obern Stockwerke brennende Licht erhellt wird, während alles übrige im Dunkeln bleibt, aber darum nicht weniger real und vorhanden ist. Beim ersten

Eintritt in ein solches Haus konnte leicht der Irrtum entstehen, dafs das Licht den Mittelpunkt des Hauses bilde, dafs sich dessen Räumlichkeiten nur so weit erstreckten, wie die Beleuchtung durch jenes Licht reichte, und dafs alles Übrige, da es nicht sichtbar war, für gar nicht vorhanden gehalten wurde. Hierauf beruht es, dafs der philosophierende Menschengeist in Indien, Griechenland und der Neuzeit in merkwürdiger Übereinstimmung einem Irrtume verfallen ist, den wir am kürzesten durch das Wort *Intellektualismus* bezeichnen können, und welcher darin besteht, zu glauben, dafs das innerste Wesen des Menschen und der Welt, das Brahman, das Prinzip, die Gottheit, irgendwelche Ähnlichkeit oder Analogie oder Identität haben könne mit dem, was wir als Bewufstsein, als Gedanke, als Geist hier „hinter des Menschen alberner Stirn“ vorfinden. — Doch, wie man auch immer über den Wert dieser Vorstellung urteilen mag, jedenfalls wird die ganze philosophische Entwicklung von Platon und Aristoteles an bis auf die Gegenwart mit wenigen Ausnahmen beherrscht von dem Gedanken, dafs das Wesen der Seele und, in Zusammenhang damit, das Wesen Gottes als etwas dem menschlichen Denken Verwandtes oder Analoges, als Vernunft, als Geist, als Intelligenz zu denken sei. Und wie in der abendländischen Philosophie der Ursprung dieses Gedankens sich bis zu Xenophanes (οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει) und Parmenides (τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα) zurückverfolgen läfst, so ist es in Indien Yâjñavalkya, an dessen Namen sich, wenn nicht die erste Urheberschaft, so doch die hauptsächlichste Vertretung ebendesselben Gedankens knüpft; alle seine in der Brihadâraṇyaka-Upanishad vorgetragenen Anschauungen konvergieren in der Überzeugung, dafs das Brahman, der Âtman, das Subjekt des Erkennens in uns (und eben darum, wie wir später sehen werden, unerkennbar) sei.

Der Âtman als das Subjekt des Erkennens nach Yâjñavalkya.

So wird er Bṛih. 3,4 von Ushasta aufgefordert, „das immanente, nicht transzendente Brahman, welches als Seele allem innerlich ist“ zu erklären. Er weist als Antwort auf die Seele hin, welche durch Einhauch, Aushauch, Zwischenhauch, Aufhauch sich als Lebensprinzip in der Erfahrung betätigt. Auf die Einwendung, dafs damit nur auf die Sache hingedeutet,

nicht aber eine Erklärung derselben gegeben sei, erwidert er: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Versteher des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkenner des Erkennens. Er ist deine Seele, die allem innerlich ist.“ Und zur Bestätigung, dafs das von ihm hier gekennzeichnete Subjekt des Erkennens nicht nur das Wesen der Seele, sondern, in und mit ihr, das Wesen der Gottheit ausmacht, fügt er hinzu: „Was von ihm verschieden, das ist leidvoll“.

Darum beschliefst er Bṛih. 3,8,11 seine Schilderung des allmächtigen, den Raum und mit ihm die ganze Welt in sich tragenden und durchwaltenden Wesens mit den Worten: „Wahrlich, o Gârgî, dieses Unvergängliche ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht gibt es aufser ihm ein Sehendes, nicht gibt es aufser ihm ein Hörendes, nicht gibt es aufser ihm ein Verstehendes, nicht gibt es aufser ihm ein Erkennendes. — Fürwahr, in diesem Unvergänglichen ist der Raum eingewoben und verwoben, o Gârgî.“ (Er haftet, nach Kant, dem Subjekt des Erkennens an.)

In seiner Belehrung der Maitreyî, Bṛih. 2,4,11, vergleicht Yâjñavalkya den Âtman mit dem Ozean. Wie dieser der Einigungsort aller Gewässer ist, so ist der Âtman als Auge der Einigungsort aller Gestalten, als Ohr aller Töne, als Nase aller Gerüche, usw. Für die Richtigkeit unserer Auffassung dieser Stelle mag zunächst Bṛih. 1,4,7 sprechen: „als atmend heifst er Atem, als redend Rede, als sehend Auge, als hörend Ohr, als verstehend Verstand; alle diese sind nur Namen für seine Wirkungen“; — sowie Chând. 8,12,4: „Wenn das Auge sich richtet auf den Weltraum, so ist er der Geist im Auge, das Auge [selbst] dient [nur] zum Sehen; und wer da riechen will, das ist der Âtman, die Nase dient nur zum Geruche; und wer da reden will, das ist der Âtman, die Stimme dient nur zum Reden; und wer da hören will, das ist der Âtman, das Ohr dient nur zum Hören; und wer da verstehen will, das ist der Âtman, der Verstand ist sein göttliches Auge; mit diesem göttlichen Auge, dem Verstande, erschaut er jene

Genüsse und freut sich ihrer.“ Wenn man erwägt, dafs dieser Gedanke sich hier an das Vorhergehende ziemlich unvermittelt anschliefst und überhaupt im Gedankenkreise der Chândogya vereinzelt dasteht, während er für Yâjñavalkya den Mittelpunkt all seines Denkens bildet, so wird wahrscheinlich, dafs er von dort her entlehnt ist. Dasselbe dürfte gelten von der ganzen Entwicklung, Kaush. 3, welche die Abhängigkeit der Sinnesobjekte von den Sinnesorganen und dieser wiederum von dem (immer wieder aufs neue mit dem *Prâṇa* für identisch erklärten) *Prajñâtman*, dem „Bewufstseinselbst“ im einzelnen durchführt, wobei es Kaush. 3,4 in nahem Anklang an obige Stelle heifst: „Als Auge werden in ihn alle Gestalten hineingeschüttet, durch das Auge erlangt er alle Gestalten; als Ohr werden in ihn alle Töne hineingeschüttet, durch das Ohr erlangt er alle Töne“ usw.

Am grofsartigsten entwickelt Yâjñavalkya seine Theorie von dem Âtman als dem in Wachen, Traum, Tiefschlaf, Tod, Seelenwanderung und Erlösung unwandelbar beharrenden Subjekte des Erkennens in dem unvergleichlichen Abschnitte Bṛih. 4,3—4. Hier wirft der König Janaka zunächst die Frage auf: „Was dient dem Menschen als Licht?“ — Yâjñavalkya gibt eine ausweichende Antwort: die Sonne dient ihm als Licht. — Aber wenn sie untergegangen? — Der Mond. — Und wenn auch dieser untergegangen? — Das Feuer. — Und wenn auch dieses erloschen? — Die Stimme. — Und wenn auch diese verstummt ist? — „Dann dient er sich selbst *(âtman)* als Licht.“ — „Was ist das für ein Selbst?“ — „Es ist unter den Lebensorganen der aus Erkenntnis bestehende, in dem Herzen innerlich leuchtende Geist.“ Weiter wird geschildert, wie dieser Geist, derselbe bleibend, im Wachen und Traume diese Welt, im Tiefschlaf und Tod die Brahmanwelt durchwandert; wie er im Wachen das Gute und Böse dieser Welt schaut, ohne davon berührt zu werden, „denn diesem Geiste haftet nichts an“ (das Subjekt des Erkennens steht allem Objektiven als ein Anderes gegenüber); wie er im Traume sich selbst eine Welt aufbaut, „denn er ist der Schöpfer“; wie er endlich im tiefen, traumlosen Schlafe, von dem erkenntnisartigen Selbste, *prâjña âtman*, d. h. dem

absoluten Subjekte des Erkennens, umschlungen, kein Bewufstsein von Objekten hat und doch nicht unbewufst ist: „wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein zweites aufser ihm, kein anderes, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte" (Bṛih. 4,2,23). Vgl. die verwandte Stelle, Bṛih. 2,1,17—20, nach welcher beim Einschlafen alle Prâṇa's (Auge, Ohr usw.) in den Âtman eingehen, und beim Erwachen, wie Funken aus dem Feuer, alle Lebensgeister, Welten, Götter und Wesen aus ihm wieder entspringen. — Weiter schildert die obige Stelle Bṛih. 4,4,1 fg., wie beim Tode alle Lebenskräfte sich um das Subjekt des Erkennens scharen, um mit ihm zu neuer Verkörperung auszuziehen: „weil er eins geworden ist, darum siehet er nicht, wie sie sagen" (in Wahrheit bleibt er stets sehend); und wie endlich nach erlangter Erlösung der Leib wie eine Schlangenhaut abgestreift wird, „aber das Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist lauter Brahman, ist lauter Licht" (d. h. Subjekt des Erkennens). „Wahrlich", heifst es zum Schlufs, „dieses grofse, ungeborne Selbst ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis Bestehende." — Ihren schärfsten Ausdruck findet diese, den Ideenkreis des Yâjñavalkya beherrschende, Identität des Brahman mit dem Subjekte des Erkennens in einer (allerdings späteren) Modifikation des (Bṛih. 2,4,12 in ursprünglicher Form erhaltenen) Bildes vom Salzklumpen Bṛih. 4,5,13: „Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der kein [unterschiedliches] Inneres oder Äufseres hat, sondern durch und durch ganz aus Geschmack besteht; — also, fürwahr, hat auch dieser Âtman kein [unterschiedliches] Inneres oder Äufseres, sondern besteht durch und durch ganz aus Erkenntnis".

Der Âtman als Subjekt des Erkennens nach spätern Texten

Wie tief dieser Yâjñavalkyagedanke von Brahman als dem Subjekte des Erkennens gewirkt hat, sehen wir daran, dafs er die ganze folgende Entwicklung beherrscht, wie wir noch in der Kürze nachweisen wollen.

Zunächst ist hier zu erinnern an die Bezeichnung des Brahman als „das Licht der Lichter" (*jyotishâm jyotis*, Bṛih. 4,4,16 und von dort übernommen Muṇḍ. 2,2,9. Bhag. G. 13,17);

dieser Ausdruck ist nichts anderes als eine Zusammenfassung des oben entwickelten Gedankens, dafs der Âtman, wenn Sonne, Mond und Feuer nicht mehr leuchten, selbst sein Licht ist. Hier findet auch der herrliche, dreimal bei verschiedenen Schulen (Kâṭh. 5,15. Çvet. 6,14. Muṇḍ. 2,2,10) vorkommende Vers seine Erklärung:

Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond noch Sternenglanz,
Noch jene Blitze, geschweige irdisch Feuer.
Ihm, der allein glänzt, nachglänzt alles andre,
Die ganze Welt erglänzt von seinem Glanze.

Seine ursprüngliche Stellung ist in der Kâṭhaka-Upanishad (vgl. Up. S. 308. 289. 554), welche auch sonst mehrfach (vgl. Kâṭh. 4,3—5. 5,8) ihre Abhängigkeit von Bṛih. 4,3—4 bekundet. — Von Chând. 8,12,4 war schon oben die Rede; und wenn es in der berühmten Stelle Chând. 8,3,4 und 8,12,3 (vgl. Maitr. 2,2. Brahma-Up. 1, S. 681) heifst, die Seele im Tiefschlafe erhebe sich aus diesem Leibe, gehe ein in das höchste Licht (*param jyotis*) und trete dadurch hervor in eigner Gestalt, so dürfte in der eigentümlichen Bezeichnung des Brahman als *param jyotis* eine Rückerinnerung an den Gedanken Yâjñavalkya's von dem Âtman, welcher als Subjekt des Erkennens sein eigenes Licht ist, liegen.

Der ewige Tag des Brahman.

Naheliegend und auch in Indien althergebracht ist die Auffassung der göttlichen Welt als eines ewigen Lichtreiches im Gegensatz zu der Finsternis dieser Erde (vgl. die Bṛih. 1,3,28. Chând. 3,17,6 zitierten Sprüche). Diese Vorstellung verschmolz weiterhin mit dem philosophischen Gedanken, dafs der Âtman als Subjekt des Erkennens sein eignes Licht ist, zu der oft vorkommenden Anschauung von dem ewigen Tage des Brahman. So vielleicht schon Chând. 3,11, wo geschildert wird, wie die Sonne nach Ablauf von einunddreifsig Weltperioden „nicht mehr aufgehen noch untergehen, sondern nur und allein in der Mitte stehen bleiben“ wird, wie aber für den Wissenden dieser Zustand schon jetzt erreicht ist, so dafs es für ihn ein für allemal Tag ist (*sakṛid-divâ ha eva asmai bhavati*). Ferner Chând. 8,4,2, wo Brahman einer Brücke verglichen wird: „Darum, fürwahr, auch die Nacht, wenn sie

über diese Brücke gehet, wandelt sich in Tag, denn einmal für immer licht *(sakṛid-vibhâta)* ist diese Brahmanwelt“ (die im Herzen ist). Hierauf beruhen die folgenden Stellen; Çvet. 4,18: „das Dunkel weicht, nun ist nicht Tag noch Nacht mehr“; — Maitr. 6,24: „indem man die Finsternis [des Nichtwissens] durchbohrt, gelangt man zu dem nicht mit Finsternis Behafteten; und wer so das mit ihr Behaftete durchbohrt hat, der hat geschaut, einem schimmernden Funkenkreise vergleichbar, das sonnenfarbige, krafterfüllte, finsternisjenseitige Brahman, welches in jener Sonne, sowie im Monde, im Feuer, im Blitze erglänzt“; — Nâdabindu 17: die Meditation von Om führt zuhöchst „zum ew'gen Tage des Brahman, aus dem der Lichter Ursprung ist“; — Kaṇṭhaçruti 2 (Up. S. 699): „für ihn (den Sannyâsin) gibt es nicht Tag und Nacht; darum ist auch von dem Ṛishi gesagt worden (Chând. 3,11,3) «denn es ist ein für allemal Tag»“; — Gauḍapâda (zur Mâṇḍûkya) 3,35: im Yoga wird der Geist „ganz nur Erkenntnislicht, das ew'ge, schlaf- und traumlose, das ohne Namen und Gestalt, mit eins aufleuchtend (Chând. 8,4,1), allwissend, — ihm gilt keine Verehrung mehr!“ — und ib. 4,81; „das schlummerlose, traumlose Ew'ge ist dann sich selber Licht (Bṛih. 4,3,14. Kâṭh. 5,15); für immer Licht (Chând. 8,4,1) ist dies Wesen, ist diese Wesenheit an sich“.

Dafs der Âtman das Subjekt des Erkennens in uns und somit kein Objekt der Verehrung sei, wird auch in den Eingangsversen der Kena-Upanishad eingeschärft. Hier wird, im Anschlufs an einen, in zwei sehr abweichenden Formen Bṛih. 4,4,18 und Kena 2 vorliegenden Vers, welcher fordert, dafs man das Auge nur als Auge, das Ohr nur als Ohr usw. erkennen (Bṛih. 4,4,18) und als blofse Werkzeuge dahinten lassen solle (Kena 2, vgl. zur Erläuterung Chând. 8,12,4. Kaush. 3,8), weiter entwickelt, dafs Rede, Gedanke, Auge, Ohr und Geruchsinn nicht dazu verhelfen, das Brahman wahrzunehmen, sondern selbst erst, als Objekte, von Brahman als dem Subjekt wahrgenommen werden (Kena 2—8).

Gleichsetzung der *prajñâ* mit dem *prâṇa*.

Die Überzeugung, dafs der Âtman das Subjekt des Erkennens sei, hat schliefslich auch in den Ṛigvedaschulen Eingang gefunden, wiewohl dieselben den Âtman vorwiegend als

den *Prâṇa* oder *Purusha* (im Sinne von Ṛigv. 10,90) zu verherrlichen pflegen. Hieran schliefst sich, Ait. 3, ziemlich unvermittelt, die Lehre, dafs der Âtman nicht dasjenige sei, womit man sieht, hört, riecht, redet, schmeckt (das Sinnesorgan), sondern nur und allein das Bewufstsein *(prajñâ)*: „Was dieses Herz und Manas ist, das Überdenken, Ausdenken, Bedenken, Erdenken, Verstand, Einsicht, Entschlufs, Absicht, Verlangen, Leidenschaft, Erinnerung, Vorstellung, Kraft, Leben, Liebe, Wille, — diese alle sind Namen des Bewufstseins". Alle Götter, alle Elemente, alle Wesen, „dieses alles ist vom Bewufstsein gelenkt, im Bewufstsein gegründet; vom Bewufstsein gelenkt ist diese Welt, das Bewufstsein ist ihr Grund, das Bewufstsein ist Brahman".

Etwas anders verfährt die zweite der Ṛigvedaschulen, Kaush. 3 und 4. Hier wird die hergebrachte Anschauung des Brahman als *Prâṇa* mit der neuen Erkenntnis des Brahman als *Prajñâtman* (Bewufstseinselbst) dadurch verschmolzen, dafs in einer trefflichen Nachweisung der Abhängigkeit aller Sinnendinge und Organe vom Bewufstsein immerfort die Behauptung wiederholt wird: „was der Prâṇa ist, das ist die Prajñâ, und was die Prajñâ ist, das ist der Prâṇa". — Diese Gleichsetzung so heterogener Begriffe scheint zu beweisen, dafs die Lehre vom Brahman als Subjekt des Erkennens *(prajñâ)* bei den Kaushîtakin's, und so wohl auch bei den Aitareyin's, auf Entlehnung beruht und mutmafslich aus dem Gedankenkreise des Yâjñavalkya herübergenommen ist.

Der Âtman als *sâkshin*.

In der spätern Philosophie hat diese Lehre sich zu der verbreiteten Auffassung des Brahman oder Âtman als des „Zuschauers" *(sâkshin)* gestaltet, welche sich, vielleicht im Anschlufs an Bṛih. 4,3,32 *(salila)*, zuerst findet Çvet. 6,11 *(sâkshin)* und Praçna 6,5 *(paridrashṭar)*; weitere Nachweisungen sind im Upanishad-Index unter dem Worte „Zuschauer" gegeben.

4. Brahman als Wonne *(ânanda)*.

Über den Pessimismus.

Es ist dem tieferen religiösen Bewufstsein wesentlich, das irdische Leben nicht als Selbstzweck, sondern als blofses Mittel anzusehen, durch welches wir unserer wahren Bestimmung

entgegenreifen sollen. Daher die drei grofsen Religionen der Menschheit, Brahmanismus, Buddhismus und Christentum, wie auch die das Christentum in seiner reinsten Gestalt vertretende Philosophie Schopenhauers, übereinstimmen in der Lehre, dafs das höchste Ziel unserer Bestrebungen die Erlösung aus diesem Dasein ist. Diese Anschauung setzt voraus, dafs das Erdendasein ein Zustand ist, aus dem wir einer Erlösung bedürfen, und insofern eine Auffassung desselben, welche man kurz und gut als den **Pessimismus** bezeichnet hat, — wiewohl sich neuerdings die Sensationsphilosophie dieses Wortes bemächtigt und damit ein so frivoles Spiel getrieben hat, dafs man sich fast scheut, dasselbe noch weiter zu gebrauchen. Berechtigt ist die pessimistische Anschauung des Lebens nur insoweit, als sie die Voraussetzung der Erlösungslehre ist, insoweit also, als sie z. B. auch dem echten und ursprünglichen Christentum eigen ist: ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται (1 Joh. 5,19).

Der indische Pessimismus. In diesem Sinne ist der Pessimismus auch die stillschweigende Grundanschauung der Upanishadlehre; und die später aus ihr hervorgegangenen Systeme des Buddhismus und der Sâṅkhyaphilosophie, wie auch schon gewisse jüngere Upanishad's, verweilen, wie später zu zeigen sein wird, mit Vorliebe bei diesem Thema; denn die Leute hören es gern, wenn man ihnen von ihren Leiden erzählt. Im Gegensatze zu ihnen begnügen sich die älteren Upanishad's, in diskreter und sozusagen keuscher Weise gelegentlich an die leidvolle und das Verlangen nach Erlösung weckende Beschaffenheit des Daseins zu erinnern, was nirgendwo besser und würdiger geschieht, als durch die sinnschweren, eine Welt von Erfahrungen zusammendrängenden Worte (Bṛih. 3,4,2. 3,5,1. 3,7,23): *ato 'nyad ârtam* „was von ihm verschieden, das ist leidvoll". — Im Gegensatze zu allem von ihm Verschiedenen und daher Leidvollen wird

Das Brahman leidlos das Brahman an einer der Stellen, wo diese Formel vorkommt, bezeichnet als dasjenige, welches „den Hunger und den Durst, das Wehe und den Wahn, das Alter und den Tod überschreitet" (Bṛih. 3,5,1), oder, nach andern Stellen, als „das Selbst *(âtman)*, das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst" (Chând. 8,1,5. 8,7,1); — „sein Name ist «Hoch», denn hoch über

allem Übel ist er“ (Chând. 1,6,7), usw. — Alle diese, häufig wiederkehrenden, Schilderungen werden zusammengefaſst in der Bezeichnung des Brahman als *ânanda* „die Wonne“.

Daſs die Götter, im Gegensatze zu der leidenden Menschenwelt, eine ungetrübte Seligkeit genieſsen, ist wohl eine allen Völkern gemeinsame Anschauung. Im Gegensatze dazu gilt in den Upanishad's die Wonne nicht als eine Eigenschaft, ein Zustand des Brahman, sondern als dessen eigenstes Wesen; das Brahman ist nicht *ânandin*, Wonne besitzend, sondern *ânanda*, die Wonne selbst. Diese Identifikation von *Brahman* und *ânanda* wird vermittelt durch die Anschauung, daſs der tiefe, traumlose Schlaf einerseits, durch die Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, die in ihm stattfindet, eine vorübergehende Einswerdung mit Brahman, anderseits aber, wegen der Aufhebung aller Leiden in ihm, als eine keiner Steigerung fähige Wonne bezeichnet wird. (Vgl. Platon, Apol. p. 40 D, wo Sokrates von der Nacht redet, ἐν ᾗ οὕτω κατέδαρθεν, ὥστε μηδ' ὄναρ ἰδεῖν, und meint, daſs auch der König von Persien nicht viele Tage und Nächte hätte, die dieser am Glück gleichkämen, und Shakespeare, Hamlet 3,1: *and by a sleep to say we end The heart-ache and the thousand natural shocks That flesh is heir to, — 'tis a consummation Devoutly to be wish'd.*) Wir wollen jetzt nachweisen, wie in diesen Vorstellungen die Auffassung des Brahman als Wonne ursprünglich wurzelt. Auch hier nimmt die Führung das Bṛihadâraṇyakam.

Brahman ist *ânanda*.

Wonne des Tiefschlafes.

Bṛih. 2,1,19: „Aber wenn er im Tiefschlafe ist, wenn er sich keines Dinges bewuſst ist, dann sind da die *Hitâḥ* (die Wohltätigen) genannten Adern, deren sich zweiundsiebzigtausend vom Herzen aus in dem Perikardium verbreiten; in diese schlüpft er hinein und ruht in dem Perikardium; und wie ein Jüngling oder ein groſser König oder ein groſser Brahmane, ein Übermaſs von Wonne (*atighnîm ânandasya*) genieſsend, ruht, also ruht dann auch er“. — Diese Stelle (wie auch die Parallelstelle Kaush. 4,19) scheint zurückzugehen auf die ausführliche Schilderung des Tiefschlafes Bṛih. 4,3,19—33, welche noch nicht die Zahl der Adern bestimmt, in der Überbietung der Wonnen 4,3,33 den Schlüssel zu dem *atighnîm*

ânandasya bietet und im ganzen (von den Interpolationen abgesehen) den Eindruck höchster Ursprünglichkeit macht. Hier wird, nach Bezeichnung des Tiefschlafes als des Zustandes, „wo er, eingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut“, und nach Erwähnung der Adern, der Übergang von dem Traumbewufstsein zu dem Tiefschlafbewufstsein — von dem Bewufstsein, dieses und jenes zu sein, zu dem Bewufstsein, alles zu sein *(aham eva idam sarvo 'smi)*, wodurch Subjekt und Objekt zusammenfallen — geschildert, und sodann heifst es: „Das ist die Wesensform desselben, in der er über das Verlangen erhaben, vom Übel frei und ohne Furcht ist. Denn so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen [der ursprüngliche Sinn von *ânanda*], kein Bewufstsein hat, von dem was aufsen oder innen ist, so auch hat der Geist, von dem erkenntnisartigen Selbste (*prâjñena âtmanâ*, d. i. dem Brahman) umschlungen, kein Bewufstsein von dem was aufsen oder innen ist. Das ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden. Dann ist der Vater nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Veden“ usw., alle Gegensätze haben aufgehört, „dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen, dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens“. Dieser Zustand wird dann weiter geschildert als der eines reinen Erkennens, objektlosen Subjektseins (vgl. die νόησις νοήσεως), und dann heifst es: „Dieses ist sein höchstes Ziel, dieses ist sein höchstes Glück, dieses ist seine höchste Welt, dieses ist seine höchste Wonne; durch ein kleines Teilchen nur dieser Wonne haben ihr Leben die andern Kreaturen“. Zur Erläuterung dieses Satzes (und daher hier wohl ursprünglich und Taitt. 2,8 von hier entlehnt und noch weiter getrieben) wird schliefslich durch eine Steigerung durch sechs (Taitt. 2,8 zehn) Stufen hindurch gezeigt, wie die höchste menschliche Wonne nur ein Billionstel (Taitt. 2,8 ein Hunderttrillionstel) von einer Wonne in der Brahmanwelt (Taitt. 2,8 von einer Wonne des Brahman) ist: „und dieses ist die höchste Wonne, dieses ist die Brahmanwelt“ (die im Herzen ist).

In dieser Brihadâraṇyakastelle haben wir deutlich die Entstehung der Lehre von Brahman als Wonne vor Augen. Die ganze Stelle handelt vom Tiefschlafe und schildert denselben einerseits als eine Einswerdung mit Brahman, anderseits als einen Zustand höchster, unüberbietbarer Wonne, bis dann in den Schlufsworten: „dieses ist die höchste Wonne, dieses ist die Brahmanwelt“ die Identifikation von Brahman und Wonne sich vollzieht. Denn dafs unter der „Brahmanwelt“ nicht die Welt des Brahman, sondern Brahman als Welt (nicht *brahmaṇo lokaḥ*, sondern *brahma eva lokaḥ*) zu verstehen ist, bemerkt schon der Kommentator p. 815,5 und 915,7 mit Recht. Hiernach scheint die ganze Lehre von Brahman als Wonne auf dieser Stelle, in welcher wir ihre Genesis beobachten können, ursprünglich zu beruhen (dafs alle Götter *ânanda-âtmânaḥ* seien, wie schon Çatap. Br. 10,3,5,13 gesagt wird, ist doch noch etwas anderes), und die Betrachtung der übrigen, diese Lehre enthaltenden Stellen läfst als wohl möglich erscheinen, dafs sie alle aus unserer Stelle, Brih. 4,3,19—33, geschöpft haben. Von Brih. 2,1,19 (und Kaush. 4,19) war schon oben die Rede. In der Chândogya-Upanishad kommt das Wort *ânanda* nicht vor; aber wenn es Chând. 4,10,5 heifst: „Brahman ist Leben *(prâṇa)*, Brahman ist Freude *(kam)*, Brahman ist Weite *(kham)*“, so steht hier *kham* für *âkâça* und *kam* für *ânanda*, und die äufserliche Gleichsetzung der drei Begriffe *prâṇa*, *ânanda*, *âkâça* macht den Eindruck eines sekundären Vermittlungsversuches. Auch Chând. 7,23, wo die Lust *(sukham*, hier = *ânanda)* dem Bhûman gleichgesetzt wird *(yo vai bhûmâ tat sukham)*, läfst durch die folgende Schilderung des Bhûman als objektloses Subjekt des Erkennens eine Abhängigkeit von dem Gedankenkreise des Yâjñavalkya vermuten.

Der Tiefschlaf als Grund der Lehre von Brahman als Wonne.

Die Kaushîtaki-Upanishad feiert, wie oben besprochen, Brahman als den mit der Prajñâ gleichgesetzten Prâṇa und gebraucht das Wort *ânanda* dabei nur in der ursprünglichen Bedeutung „Geschlechtslust“. Um so auffallender ist es, dafs Kaush. 3,8, nachdem es noch soeben hiefs, man solle nicht nach *ânanda* fragen, sondern nach dem *ânandasya vijñâtar*, gleich darauf gesagt wird: „dieser Prâṇa ist aber der Prajñâtman, ist Wonne *(ânanda)*, ist nichtalternd, ist unsterblich“.

Hier ist die Entlehnung des Wortes *ânanda* aus einem andern Gedankenkreise wohl unverkennbar.

Der ânandamaya Âtman, Taitt. 2. Die grofse Hauptstelle für Brahman als Wonne ist die Ânandavallî, Taitt. 2 (Taitt. 3 ist nur eine Nachbildung), wo der *annamaya, prâṇamaya, manomaya* und *vijñânamaya Âtman* als blofse Schalen abgelöst werden, um zum *ânandamaya Âtman* als Kern durchzudringen. Von diesem aus Wonne bestehenden Âtman heifst es sodann: „An ihm ist Liebes das Haupt, Freude die rechte Seite, Freudigkeit die linke Seite, Wonne der Rumpf, Brahman das Unterteil, das Fundament". Das Brahman, welches hier als Fundament des wonneartigen Selbstes bezeichnet wird, ist ursprünglich ein Nichtseiendes (d. h. nur metaphysisch Seiendes) und schafft, wie weiter gesagt wird, sich selbst aus sich selbst, daher es ein Wohlbeschaffenes heifst. „Was dieses Wohlbeschaffene ist, fürwahr, das ist die Essenz. Denn wenn einer diese Essenz empfängt, so wird er wonnevoll. Denn wer könnte atmen, wer leben, wenn in dem *Âkâça* [dem Leeren, daraus die Welt entstanden] nicht jene Wonne wäre. Denn er ist es, der die Wonne schaffet. Denn wenn einer in jenem Unsichtbaren, Unrealen, Unaussprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den Standort findet, alsdann ist er zum Frieden gelangt." Weiter wird davor gewarnt, den Erkenntnisdrang zu weit zu treiben und in dem wonneartigen Selbste noch einen Unterschied von Subjekt und Objekt zu machen, wodurch man wieder dem Bereiche der Furcht verfallen würde, und dann folgt Taitt. 2,8 mit dem Titel: „Dieses ist die Betrachtung über die Wonne *(ânandasya mîmâṅsâ)*" dieselbe Potenzierung der Wonnen, die wir schon aus Bṛih. 4,3,33 kennen, wo sie naturgemäfs als Erläuterung des vorhergehenden Satzes steht, während sie Taitt. 2,8 unter besonderm Titel und ohne solchen Anschlufs an das Vorhergehende auftritt. Dieser Umstand, sowie die Vermehrung der Potenzierung von sechs Gliedern auf zehn und manche Einzelheiten machen es wahrscheinlich, dafs beide Texte nicht einer gemeinsamen Quelle entstammen, sondern dafs Taitt. 2,8 direkt auf Bṛih. 4,3,33 beruht. Ist dies annehmbar, so dürfte Taitt. 2 als polemisch gegen Bṛih. 4,3—4 gerichtet sich ergeben. Denn der Ausdruck *vijñânamaya Âtman (Purusha)* bedeutet Bṛih. 4,3,7.

4,4,22 (vgl. 2,1,16) das objektlose Erkenntnissubjekt und damit das Höchste, während Taitt. 2,5 dieser *vijñânamaya* als das dem Objekt gegenüberstehende Subjekt aufgefafst und gegen Bṛih. 4,3 zu einer blofsen Vorstufe des *ânandamaya* herabgesetzt wird.

Spätere Stellen.

Alle spätern Stellen beruhen teils auf Bṛih. 4,3 (vgl. Muṇḍ. 2,2,7. Mâṇḍ. 5 mit Gauḍap. 1,3—4), teils auf Taitt. 2, wie z. B. Mahânâr. 63,16. Maitr. 6,13 6,23. 6,27. 7,3. Tejobindu 8 (*ânandaṃ nandana-atîtam)*, Sarvop. 9—13 usw. Die Bezeichnung des *annamaya* usw. als „Hüllen" (*koça*'s) dürfte zuerst in dem Verse Maitr. 6,27 vorkommen. Manche der Späteren fassen dabei den *ânandamaya* (der ursprünglichen Absicht entsprechend) als innersten Kern auf; andere sehen in der poetischen Schilderung desselben Taitt. 2,5 noch Vielheitliches (*priyam, moda, pramoda, ânanda)* und fassen ihn daher als fünfte Hülle auf, in welcher als Kern das Taitt. 2,5 als „Fundament" bezeichnete *brahman* stecke, worüber im spätern Vedânta eine grofse Streitfrage bestand (vgl. darüber System des Vedânta S. 149—151).

5. Negative Natur und Unerkennbarkeit des Brahman an sich.

Negativer Charakter der bisherigen Bestimmungen.

Wir haben gesehen, wie die Bezeichnungen des Brahman als Sein, Denken und Wonne (*sac-cid-ânanda*), welche im spätern Vedânta üblich sind, schon in den alten Upanishad's ihre Wurzel haben, und wie sich ihre Aussagen über Brahman unter diesen drei Begriffen befassen lassen. Aber hiermit ist kein positiver Aufschlufs über die Natur des Brahman gewonnen. Denn das Seiende, welches Brahman ist, darf nicht als ein Seiendes verstanden werden, wie wir es durch die Erfahrung kennen, und ist, wie wir sahen, im empirischen Sinne vielmehr ein Nichtseiendes. Die Schilderungen des Brahman als das erkennende Subjekt in uns sind in der Regel von der Versicherung begleitet, dafs dieses erkennende Subjekt, der „Erkenner des Erkennens", selbst ewig unerkennbar bleibe, und besagen somit nur, dafs dem Brahman jedes objektive Sein abzusprechen sei. Und auch die Wonne, welche als Wesen des Brahman bezeichnet wird, ist nicht eine Wonne, wie wir sie erkennen oder fühlen können, sondern nur eine solche, wie sie im tiefen, traumlosen Schlafe herrscht, wenn der Unterschied von Subjekt und Objekt und somit das

Bewufstsein aufgehört hat. Somit sind alle drei Bestimmungen des Brahman als Sein, Denken und Wonne im Grunde nur negativ: das Sein ist die Negation alles empirischen Seins, das Denken die Negation alles objektiven Seins, die Wonne die Negation alles in erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt auseinandergetretenen Seins; und somit ergibt sich als schliefsliches Resultat und Hauptdogma der Upanishadlehre die völlige Unerkennbarkeit des Brahman nach seinem eigentlichen, ansichseienden Wesen.

Unerkennbarkeit des Brahman.

Diese Unerkennbarkeit des Brahman, des Âtman, wird schon von den alten Upanishad's auf das nachdrücklichste eingeschärft; Yâjñavalkya fafst seine Betrachtungen über den Âtman nicht weniger als viermal (Bṛih. 4,2,4. 4,4,22. 4,5,15. 3,9,26, — ein fünftes Vorkommen Bṛih. 2,3,6 beruht auf Entlehnung) in der berühmten Formel zusammen: „Er aber, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so *(neti, neti)*. Er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen; unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört; unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden"; — Bṛih. 4,4,25: „Fürwahr, dieses grofse, ungeborne Selbst ist nicht alternd, nicht welkend, unsterblich, furchtlos, ist das Brahman"; — Bṛih. 3,8,8: „Es ist das, o Gârgî, was die Weisen das Unvergängliche *(aksharam)* nennen; es ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang; nicht rot [wie Feuer] und nicht anhaftend [wie Wasser]; nicht schattig und nicht finster; nicht Wind und nicht Äther [Raum]; nicht anklebend [wie Lack]; ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem; ohne Mündung und ohne Mafs, ohne Inneres und ohne Äufseres; nicht verzehret es irgend was, nicht wird es verzehrt von irgend wem".

Auf diesen Stellen beruhen die Ausführungen der spätern Upanishad's. So Kâṭh. 2,18, wo es von dem „Seher" *(vipaçcit*, d. h. dem Subjekt des Erkennens) heifst:

> Nicht wird geboren und nicht stirbt der Seher,
> Stammt nicht von jemand, wird auch nicht zu jemand.
> Von ewig her, bleibt ewig er der Alte (Bṛih 4,4,18),
> Wird nicht getötet, wenn den Leib man tötet

Ebenso Muṇḍ. 1,1,5: „Aber die höhere [Wissenschaft] ist die, durch welche jenes Unvergängliche (*aksharam*, Bṛih. 3,8,8) erkannt wird; jenes, welches

> Unsichtbar, ungreifbar, ohne Stammbaum, farblos,
> Ohn' Aug' und Ohren, ohne Händ' und Füſse,
> Ewig, durchdringend, überall, schwer erkennbar,
> Jenes Unwandelbare,
> Das als der Wesen Schoſs die Weisen schauen."

Ferner (Kâṭh. 3,15):

> „Was unhörbar, unfühlbar, unsichtbar beharrt,
> Unschmeckbar und unriechbar, unvergänglich ist,
> Anfanglos, endlos, gröſser als Groſses, ewig bleibt,
> Wer das erkennt, wird aus des Todes Rachen frei."

Und (Îçâ 8):

> „Er streckt sich ringshin, körperlos und sehnenlos,
> Rein, lauter, unverwundbar, frei vom Übel.
> Vorschauend, durch sich selbst nur, allumfassend,
> Hat jedem nach der Art die Zwecke er
> für ew'ge Zeiten vorgezeichnet."

Auf Bṛih. 3,5: „derjenige (Âtman), welcher den Hunger und den Durst, das Wehe und den Wahn, das Alter und den Tod überschreitet", scheint zu beruhen Chând. 8,1,5 (= 8,7,1): „das ist der Âtman, der sündlose, frei vom Alter, frei vom Tod und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst", während Chând. 6,8—16 allerlei, das Denken beschäftigende, Naturerscheinungen bis zu ihrer unerkennbaren Wurzel zurückverfolgt werden, worauf es von dieser in dem berühmten, neunmal wiederholten Refrain heiſst: „Was jene Feinheit (d. h. jenes Unerkennbare, *aṇiman*) ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du *(tat tvam asi)*, o Çvetaketu!"

Daher Beilegung widersprechender Bestimmungen.

Die Unerkennbarkeit des Brahman, welche dazu führte, ihm in den obigen Stellen alle empirischen Prädikate abzusprechen, kommt in poetischer Weise auch dadurch zum Ausdrucke, daſs dem Brahman die widersprechendsten und unvereinbarsten empirischen Bestimmungen beigelegt werden, wie folgende beiden Stellen zeigen.

Er sitzt und wandert doch fernhin,
Er liegt und schweift doch allerwärts,
Des Gottes Hin- und Herwogen,
Wer verstände es aufser mir? (Kâṭh 2,21.)

Eins, — ohne Regung und doch schnell wie Denken, —
Hinfahrend, nicht von Göttern einzuholen, —
Stillstehend überholt er alle Läufer, —
Ihm wob schon die Urwasser ein der Windgott.

Rastend ist es und doch rastlos,
Ferne ist es und doch so nah!
In allem ist es inwendig,
Und doch aufserhalb allem da (Îçâ 4—5.)

Hier werden dem Brahman die Gegensätze der Nähe und Ferne, der Ruhe und Bewegung in solcher Weise beigelegt, dafs sie sich gegenseitig aufheben und nur dazu dienen, die Unfafsbarkeit des Brahman durch alle empirischen Bestimmungen zu illustrieren.

neti, neti! Am schärfsten aber kommt die Unmöglichkeit, Brahman zu erkennen, zum Ausdrucke in der schon oben erwähnten Formel des Yâjñavalkya: *neti, neti*, „es ist nicht so, es ist nicht so“ *(na iti, na iti)*. Über den ursprünglichen Sinn derselben kann man zweifelhaft sein. Nach Hillebrandt (in einer Rezension meiner Upanishadübersetzung, Deutsche Literaturzeitung 1897, S. 1929) soll *na* nicht die Negation, sondern eine affirmative Partikel sein in dem Sinne „fürwahr“, „es ist“. Oder man könnte die Formel konstruieren als '*na iti na' iti*, Brahman „ist nicht nicht“, ist die Negation der Negation, „*ein versagen des versagennes*“, das „*nihteniht, daz ê was denne niht*“, wie Meister Eckhart (ed. Pfeiffer, S. 322. 539) sich ausdrückt. Aber diese Auffassungen haben nicht nur den Zusammenhang gegen sich, in welchem die Formel an den vier Stellen, wo sie ursprünglich steht (Bṛih. 4,2,4. 4,4,22. 4,5,15. 3,9,26), zur Erläuterung von einer Häufung negativer Prädikate begleitet wird (*agṛihyo, na hi gṛihyate* usw.), sondern auch alle uns bekannten indischen Erklärungen der Formel. Eine solche wird schon gegeben Bṛih. 2,3,6: *na hi etasmâd — iti neti — anyat param asti* „denn nicht gibt es

aufser dieser [Bezeichnung], dafs es nicht so ist, eine andre", oder (weniger gut): „denn nicht gibt es aufser diesem [Brahman], — darum heifst es, es ist nicht so, ein andres darüber hinaus". Hiernach steht *na iti* für *na evam*, wie schon Bâdarâyaṇa erklärt (Sûtram 3,2,22): *prakṛita-etâvattvam hi pratishedhati* „denn sie [die Stelle] verneint das vorerwähnte (Bṛih. 2,3,6) So-und-so sein", und Çañkara zu diesem Sûtram (indem er beide oben mitgeteilte Erklärungen gibt) bestätigt. Ebenso schon vor ihm Gauḍapâda (Mâṇḍûkyakârikâ 3,26):

Das Wort: „es ist nicht so, nicht so",
Absprechend alles Sagbare,
Kann, wie die Unerkennbarkeit
Zeigt, auf Ihn sich beziehen nur.

Wir wissen jetzt durch die kantische Philosophie, dafs alle empirische Ordnung der Dinge den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität (*deça-kâla-nimitta*, wie schon in einer spätern Upanishad, Up. S. 626, und wohl ein dutzendmal von Çañkara gesagt wird, Syst. des Ved. S. 341) unterworfen ist, und dafs das Ansichseiende, also indisch gesprochen das Brahman, im Gegensatze zur empirischen Weltordnung, nicht, wie sie, im Raume, sondern raumlos, nicht in der Zeit, sondern zeitlos, nicht dem Gesetze der Kausalität unterworfen, sondern kausalitätlos ist. Dieser Satz müfste nicht die ewige, für alle Zeiten und Völker gleichmäfsig gültige Wahrheit enthalten, wenn sich nicht Antizipationen desselben bei allen Metaphysikern der Vergangenheit, und so auch schon in den Upanishad's finden sollten. Wir wollen dieselben hier aufsuchen und müssen nur noch im voraus bemerken, dafs jene alten Zeiten vielfach noch nicht vermochten, den Begriff einer raumlosen, zeitlosen, kausalitätlosen Existenz in seiner abstrakten Reinheit aufzustellen, sondern nur ein empirisches Äquivalent desselben zu erfassen; unter dieser Voraussetzung erscheint die **Raumlosigkeit** als ein Entbundensein des Brahman von den Gesetzen des Raumes, welcher jedem Dinge Grenzen gibt und einen bestimmten Ort und keinen andern anweist, während das Brahman als allgegenwärtig, alldurch-

Kants Grunddogma antizipiert.

dringend, unbegrenzt, unendlich grofs und unendlich klein beschrieben wird; ebenso erscheint die **Zeitlosigkeit** des Brahman als Freiheit von den Bestimmungen der Zeit, als anfanglose und endlose Ewigkeit und wiederum als momentane, keine Zeit füllende Dauer (als Blitz); und endlich stellt sich ebenso die **Kausalitätlosigkeit** dar als Freiheit von allen Gesetzen des Werdens, dessen allgemeine Regel eben die Kausalität ist, als Ursachlosigkeit, Durchsichselbstsein und unwandelbares Beharren.

Brahman als raumlos.

1) Brahman als raumlos. Bṛih. 3,8,7 heifst es: „Was oberhalb des Himmels ist, o Gârgî, und was unterhalb der Erde ist und was zwischen beiden, dem Himmel und der Erde, ist, was sie das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige nennen, das ist eingewoben und verwoben in dem Raume". — „Aber worin ist denn der Raum eingewoben und verwoben?" — Als Antwort folgt eine herrliche Schilderung des Brahman als des Unvergänglichen *(aksharam)*, und zum Schlufs heifst es: „Fürwahr, in diesem Unvergänglichen ist der Raum eingewoben und verwoben, o Gârgî". — Bṛih. 2,5,19: „Dieses Brahman ist ohne Früheres und ohne Späteres, ohne Inneres und ohne Äufseres; dieser Âtman ist das Brahman, der allvernehmende (oder alldurchdringende, *sarvânubhû*)" — Bṛih. 4,2,4: „Die vordere (östliche) Himmelsgegend sind seine vorderen Organe, die rechtsseitige (südliche) Himmelsgegend sind seine rechtsseitigen Organe, die hintere (westliche) Himmelsgegend sind seine hinteren Organe, die linksseitige (nördliche) Himmelsgegend sind seine linksseitigen Organe, die Himmelsgegend nach oben sind seine oberen Organe, die Himmelsgegend nach unten sind seine unteren Organe, alle Himmelsgegenden sind alle seine Organe". — Chând. 7,25: „Sie aber (die Unbeschränktheit, der *Bhûman*) ist unten und ist oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; sie ist diese ganze Welt. — Daraus folgt für das Ichbewufstsein *(ahaṅkâra)*: Ich *(aham)* bin unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; ich bin diese ganze Welt. — Daraus folgt für die Seele *(âtman)*: Die Seele ist unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; die Seele ist diese ganze Welt." Vgl. Maitr. 6,17:

„Das Brahman, fürwahr, war diese Welt zu Anfang, der Eine, Unendliche; unendlich nach Osten, unendlich nach Süden, unendlich im Westen, unendlich im Norden, und nach oben und unten, unendlich nach allen Seiten. Für ihn gibt es keine östliche oder sonst eine Himmelsgegend, kein in die Quere, kein unten oder oben.“ — Chând. 3,14,3: „Dieser ist meine Seele *(âtman)* im innern Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern; — dieser ist meine Seele im innern Herzen, gröfser als die Erde, gröfser als der Luftraum, gröfser als der Himmel, gröfser als diese Welten“. — Auf Stellen wie diese ist es zurückzuführen, wenn Brahman in einem öfter vorkommenden Verse (Kâṭh. 2,20. Çvet. 3,20. Mahân. 10,1) „des Kleinen Kleinstes und des Grofsen Gröfstes“ genannt wird, und wenn ihm die Epitheta „allgegenwärtig“ (*sarvaga* Çvet. 6,17. Muṇḍ. 3,2,5, *sarvagata* Çvet. 3,11. 21. Muṇḍ. 1,1,6) und „alldurchdringend“ (*vibhu* Kâṭh. 2,22. 4,4, *vyâpaka* Kâṭh. 6,8) beigelegt werden. Auch seine Bezeichnung als „unteilbar“ (*nishkala* Çvet. 6,19. Muṇḍ. 2,2,9, *akala* Çvet. 6,5. Praçna 6,5. Maitr. 6,15) involviert, da alles Räumliche teilbar ist, die Raumlosigkeit. Da ferner alles Räumliche, weil teilbar, eine Vielheit einschliefst, so kommt es einer Negation der Räumlichkeit gleich, wenn dem Brahman Kaush. 3,8 *(no etan nânâ)*, Bṛih. 4,4,19 und, in Erweiterung dieses Verses, Kâṭh. 4,10—11 alle Vielheit abgesprochen wird

Was hier ist, das ist auch dorten,
Was dorten ist, das ist auch hier;
Von Tod in neuen Tod stürzt sich,
Wer hier Verschied'nes meint zu seh'n.

Im Geiste soll man dies merken:
Nicht ist hier Vielheit irgendwie,
Von Tod zu neuem Tod schreitet,
Wer hier Verschied'nes meint zu seh'n.

2) Brahman als zeitlos. Bestimmter noch als der Raum, wird dem Brahman die Zeit abgesprochen; so schon in einigen der angeführten Stellen. Ferner in seinen Bezeichnungen als „frei von Vergangnem und Künft'gem“ (Kâṭh. 2,14), Brahman als zeitlos.

„Herr des Vergangnen und Künft'gen" (Bṛih. 4,4,15. Kâṭh. 4,5. 12. 13), „Dreizeiterhaben" (Çvet. 6,5), zu dessen Füfsen die Zeit dahinrollt, wie es in herrlicher Schilderung Bṛih. 4,4,16—17 heifst:

Zu dessen Füfsen hinrollend
In Jahr und Tagen geht die Zeit,
Den als der Lichter Licht Götter
Anbeten, als Unsterblichkeit.

In dem der Wesen fünffach Heer
Mitsamt dem Raum (Bṛih. 3,8) gegründet steh'n,
Den weifs als meine Seele ich,
Unsterblich den Unsterblichen.

Tiefer noch dringt Maitr. 6,15: „Fürwahr, es gibt zwei Formen des Brahman, die Zeit und die Nichtzeit. Nämlich was vor der Sonne da war, das ist die Nichtzeit, und was mit der Sonne anfing, das ist die Zeit, ist das Teilbare." Vielleicht ist dieser Anfang der Zeit zu einer bestimmten Zeit hier wie bei Platon (Tim. p. 37 D fg.) nur bildlich zu nehmen. — Wie die Raumlosigkeit des Brahman nicht nur als unendliche Gröfse, sondern daneben auch als unendliche Kleinheit (Chând. 3,14,3 kleiner als ein Reiskorn usw., des Kleinen Kleinstes Kâṭh. 2,20, einer Ahle Spitze, den zehntausendsten Teil einer Haarspitze grofs, Çvet. 5,8—9) bildlich vorgestellt wird, so erscheint seine Zeitlosigkeit einerseits als unendliche Dauer (*anâdi*, *anantam* Kâṭh. 3,15. Çvet. 5,13, *sanâtana* Kâṭh. 5,6. Kaivalya 8 usw.), anderseits als unendlich kleines Zeitteilchen, wie es symbolisch durch die momentane Dauer des Blitzes oder des Vorstellungsbildes im Bewufstsein repräsentiert wird. So schon Vâj. Saṃh. 32,2 (oben I, I, S. 292). Die Hauptstelle ist Kena 29—30: „Über selbiges ist diese Unterweisung. Was an dem Blitze das ist, dafs es blitzt, und man ruft «ah!» und schliefst die Augen, — dies, dafs man «ah!» ruft, [ist seine Unterweisung] in bezug auf die Gottheit. — Nun in bezug auf das Selbst. Wenn etwas gleichsam eintritt in den Geist, dafs man dadurch sich erinnert an etwas im Augenblick, dieses Vorstellen [ist seine Unterweisung]." Andere Schilderungen des Brahman als Blitz finden sich Bṛih. 2,3,6. 5,7,1. Mahân. 1,8;

sie bezwecken sämtlich, die unendliche Kleinheit desselben in der Zeit, d. h. in bildlicher Form seine Zeitlosigkeit hervorzuheben.

Brahman als kausalitätlos.

3) Brahman als kausalitätlos. Die Kausalität ist nichts anderes als die allgemeine Regel, nach der alle Veränderungen in der Welt vor sich gehen. Wo keine Veränderung ist, da ist auch keine Kausalität. Es kommt daher einer Behauptung der Kausalitätlosigkeit des Brahman gleich, wenn demselben schon in den ältesten Upanishadtexten, wiewohl sie den Begriff der Kausalität in seiner Abstraktheit noch nicht zu fassen vermögen, jede Veränderung abgesprochen wird. So, wenn Bṛih. 3,8 Brahman als das „Unvergängliche“ *(aksharam)* gefeiert wird; und nur von diesem kann es, wie auch Platon lehrt, ein Wissen geben, während es von allem dem Flusse des Werdens Unterworfenen nur eine δόξα, wie Platon sagt, nur ein Nichtwissen gibt, wie es Çvet. 5,1 heifst *(ksharaṃ tu avidyâ hi, amṛitaṃ tu vidyâ).* Sehr bestimmt wird die völlige Unwandelbarkeit (d. h. Kausalitätlosigkeit) des Brahman ausgesprochen an Stellen wie Bṛih. 4,4,20:

Als Einheit soll man anschauen,
Unvergänglich, unwandelbar,
Ewig, nichtwerdend, nichtalternd,
Raumerhaben das grofse Selbst.

Dafs alles Werden die wahre Realität nicht berührt, lehrt Chând. 6,1,3: „an Worte sich klammernd ist die Umwandlung *(vikâra)*, ein blofser Name“, und Kâṭh. 2,14 fragt nach dem Brahman als demjenigen,

Was frei von Gutem und Bösem,
Frei von Gescheh'n und Nichtgescheh'n,
Frei von Vergangnem und Künft'gem, —
Was du als solches siehst, — sag' an!

Und von dem „Seher“ (d. h. dem Brahman als Subjekt des Erkennens) heifst es Kâṭh. 2,18:

Nicht wird geboren und nicht stirbt der Seher,
Stammt nicht von jemand, wird auch nicht zu jemand;
Von ewig her bleibt ewig er der Alte,
Wird nicht getötet, wenn den Leib man tötet.

Eine scharfe Bekämpfung des Werdens enthält die von indischen und europäischen Erklärern mifsverstandene Stelle Îçâ 12—14:

In blinde Finsternis eingeht,
Wer ein Werden zu Nichts geglaubt,
In blindere wohl noch jener,
Der ein Werden zu Etwas glaubt.

Verschieden ist es von Werdung,
Von Nichtswerdung verschieden auch,
So haben von den Altmeistern
Die Lehre überkommen wir.

Wer Werden und Zunichtwerden
Beide [als nicht vorhanden] weifs,
Der überschreitet durch beides
Den Tod und hat Unsterblichkeit.

Dafs hier unter *Sambhûti* und *Asambhûti* das Entstehen und Vergehen (statt des konträren Gegensatzes steht der kontradiktorische) verstanden werden mufs (Upanishad's S. 527), bestätigt auch Gauḍapâda, Mâṇḍûkya-Kârikâ 3.25:

Durch Bestreitung der *Sambhûti* (Îçâ 12)
Wird ein Entstehen abgewehrt;
„Wer könnte ihn hervorbringen?"
Dies Wort (Bṛih. 3,9,28) zeigt ihn als ursachlos.

Ebendaselbst wird eingehend entwickelt (4,11—31), dafs die Verhältnisse von Ursache und Wirkung (*kâraṇam* und *kâryam*), Grund und Erfolg (*hetu* und *phalam*), Wahrgenommenem und Wahrnehmung an dem Seienden (Brahman) undenkbar sind.

Resultat. Als Resultat aller Untersuchungen des gegenwärtigen Kapitels über das Brahman an sich ergibt sich, dafs dasselbe seinem eigentlichen Wesen nach gänzlich unerkennbar ist und bleibt. Weder als das (metaphysisch) Seiende *(sat)*, noch als das Subjekt des Erkennens in uns *(cit)*, noch als die im Tiefschlafe nach Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt herrschende Wonne *(ânanda)* ist das Brahman der Erkenntnis zugänglich. Es läfst sich daher nicht anders charakterisieren als dadurch, dafs ihm alle empirischen Prädikate, Bestimmungen und Verhältnisse abgesprochen werden: *neti*,

neti, „es ist nicht so und ist nicht so". Insbesondere ist es, wie wir gezeigt haben, frei von allen räumlichen, zeitlichen und kausalen Bestimmungen, welche alles objektiv Gegebene und somit die ganze empirische Realität beherrschen.

Dieses Resultat lag keimartig beschlossen schon in dem ersten Satze, mit dem, wie wir oben (I, 1, S. 103—127) sahen, im Ṛigveda die indische Philosophie beginnt: in dem Gedanken von der Einheit des Wesens der Dinge. Denn diese Einheit schliefst alle Vielheit aus und somit alles Nebeneinandersein im Raume, alles Nacheinandersein in der Zeit, alles Aufsereinandersein als Ursache und Wirkung und alles Gegenüberstehen als Subjekt und Objekt.

Schon oben haben wir in einem andern Zusammenhange (S. 72 fg.) die Stellen besprochen, welche die völlige Unerkennbarkeit des Brahman behaupten, und fügen ihnen hier nur noch eine schöne Erzählung bei, welche Çaṅkara (zu Brahmasûtra 3,2,17 p. 808, S. 524 unserer Übersetzung) als *Çruti*, also vermutlich aus einer verlorenen oder noch nicht nachgewiesenen Upanishad, mitteilt:

Als Bâhva von dem Vâshkali befragt wurde, da erklärte dieser ihm das Brahman dadurch, dafs er schwieg, wie die Schrift erzählt: „Und er sprach: «Lehre mir, o Ehrwürdiger, das Brahman». Jener aber schwieg stille. Als nun der andere zum zweiten Male oder dritten Male fragte, da sprach er: «ich lehre dir es ja, du aber verstehst es nicht; dieser Âtman ist stille»."

V. Das Brahman und die Welt.

1. Alleinige Realität des Brahman.

Es gibt nichts aufser dem *Âtman*.

Das Brahman ist der *Âtman*, „das Selbst", d h. dasjenige am Menschen wie an allen Dingen der Welt, welches übrig bleibt, wenn wir alles von ihnen in Abzug bringen, was an ihnen Nichtselbst, ein Fremdes, ein Anderes ist. Nun gibt es aber in der ganzen Welt, im Himmel wie auf Erden, nichts andres als den Âtman, „es ist kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes" (Bṛih. 4,3,23—30), „nicht ist hier Vielheit irgend-

wie" (*na iha nânâ asti kiñcana*, Bṛih. 4,4,19. Kâṭh. 4,10—11), und folglich kann von einem aufser dem Âtman Bestehenden, von einer Welt im eigentlichen Sinne keine Rede sein. Darum ist alles erkannt dadurch, dafs man den Âtman erkannt hat: „fürwahr, wer den Âtman gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewufst" (Bṛih. 2,4,5), so wie durch Ergreifung der Trommel, Muschel, Laute alle Töne dieser Instrumente zugleich schon mit ergriffen sind (Bṛih. 2,4,7—9). Die Belehrung über den Âtman ist jene Unterweisung, nach welcher Chând. 6,1,2 gefragt wird, „durch welche [auch] das Ungehörte ein [schon] Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird"; der Âtman ist „dasjenige, mit dessen Erkenntnis diese ganze Welt erkannt worden ist" (Muṇḍ. 1,1,3). Wie durch einen Tonklumpen alles was aus Ton besteht, durch einen kupfernen Knopf alles was aus Kupfer besteht, durch eine Nagelschere alles was aus Eisen besteht, erkannt ist, „an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein blofser Name", so ist mit der Erkenntnis des Âtman alles erkannt (Chând. 6,1,3—5). Verschwunden ist das Feuersein des Feuers, das Sonnesein der Sonne, das Mondsein des Mondes, das Blitzsein des Blitzes, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein blofser Name (Chând. 6,4,1—4); dieses wufsten die Altvordern, wenn sie sprachen: „Nunmehr kann keiner uns etwas vorbringen, was wir nicht [schon] gehört, nicht [schon] verstanden, nicht [schon] erkannt hätten" (Chând. 6,4,5). Darum ist für den Âtmanwisser das Unbekannte nur „gleichsam" (*iva*) ein Unbekanntes (Chând. 6,4,7); es gibt nur „gleichsam" eine Zweiheit (*dvaitam iva*, Bṛih. 2,4,14), „gleichsam" ein Anderes (Bṛih. 4,3,31), „gleichsam" eine Vielheit (*nânâ iva* Bṛih. 4,4,19. Kâṭh. 4,10 und 11), und es geschieht nur „gleichsam", dafs der Âtman ein Objekt denkt oder zu ihm sich hinbewegt (*dhyâyati iva, lelâyati iva*, Bṛih. 4,3,7). Eigentlich sollte ein solches „gleichsam" oder *iva* jeder Seite und jeder Zeile angeheftet werden, in der die Upanishad's sich mit etwas anderm als dem Âtman beschäftigen. Es ist aber sehr begreiflich, dafs dies nicht geschieht; und so wie ein Parmenides und Platon, ohne sich dadurch mit sich selbst in Widerspruch

Alles andere ist nur „gleichsam" (*iva*) vorhanden.

zu setzen, die Welt, deren Realität sie leugnen, dann doch auch wieder von dem empirischen, uns allen angebornen Standpunkte aus so betrachten, als wäre sie real, ebenso ist kein Widerspruch darin zu finden, wenn die Upanishadlehrer gelegentlich von dem Standpunkte des Realismus, der *Avidyâ* aus, auf welchem wir alle von Haus aus stehen, und in welchem alles praktische Leben wurzelt, die Welt als real betrachten und behandeln, solange dabei im Hintergrunde des Bewufstseins die Überzeugung von der alleinigen Realität des Âtman bestehen bleibt und von dort aus, wenn auch nur stillschweigend, alle Gedanken beherrscht. Wohl aber tritt ein Widerspruch ein, wenn und in dem Mafse wie die uns allen durch die Natur unseres Intellektes eingepflanzte realistische Anschauung so sehr die Überhand gewinnt, dafs dadurch der Grundgedanke des Vedânta von der alleinigen Realität des Âtman verdunkelt wird. Überall, wo dieses in den Upanishad's geschieht, ist der ursprüngliche Vedântastandpunkt aufgegeben, und es macht sich ein andrer Standpunkt geltend, der des späteren Sâṅkhyasystems, dessen erste Genesis wir eben in jener, nie ganz zu überwindenden, realistischen Tendenz des denkenden Menschengeistes zu suchen haben, und dessen Aufkeimen und allmähliches Erstarken auf dem Boden der Upanishadlehre selbst wir in einem spätern Zusammenhange zu betrachten und zu verfolgen haben werden.

Zulässigkeit des Realismus unter diesem Vorbehalte.

Schliefsliche Verdunkelung des ursprünglichen Gedankens durch den Realismus.

Zunächst sehen wir hiervon ab und halten mit der reinen und ursprünglichen Upanishadlehre daran fest, dafs es der Standpunkt der *Avidyâ* ist, welchen wir betreten, indem wir jetzt dazu übergehen, das Brahman in seinem Verhältnisse zur Welt, und zwar 1) als kosmisches Prinzip, 2) als psychisches Prinzip und 3) als persönlichen Gott (*îçvara*) zu betrachten.

Anordnung.

2. Das Brahman als kosmisches Prinzip.

Ein unlösbares Problem.

Das Verhältnis des Prinzips der Dinge zur erschaffenen Natur, populär gesprochen, Gottes zur Welt, ist ein Problem, welches nie völlig gelöst werden kann, weil eine Lösung durch die Beschaffenheit unserer Erkenntniskräfte ausgeschlossen wird. In dem Mafse wie wir es versuchen, jenes Verhältnis

zu erkennen, d. h. es in den Formen unseres Intellektes, Raum, Zeit und Kausalität, aufzufassen, verfallen wir in eine unrichtige, oder, milder gesagt, bildliche Vorstellung von der Sache, — und in dem Mafse wie wir uns über die blofs bildliche Vorstellung zu erheben suchen, müssen wir auf ein Begreifen verzichten. Vier Stufen lassen sich in der Erkenntnis jenes Problems unterscheiden, welche wir, zunächst im allgemeinen und vorbehaltlich der besondern Anwendung auf Indien, als Realismus, Theismus, Pantheismus und Idealismus bezeichnen können.

Vier Standpunkte.

Realismus.

1) Realismus. Die Materie besteht aufserhalb Gottes und von Ewigkeit her. Gott sinkt zum blofsen Weltbildner (δημιουργός) herab oder wird, sofern man die bildenden Kräfte in die Materie selbst verlegt, ganz beseitigt, wie im Sâṅkhyam.

Theismus.

2) Theismus. Gott schafft aus nichts die Welt, welche dann aber aufserhalb Gottes als real besteht. Dies ist der Standpunkt des Alten Testamentes. Sobald man mit ihm Ernst macht und das Verhältnis Gottes zur Welt zu begreifen sucht, wird Gott, in dem Mafse wie dies geschieht, mehr und mehr in die Welt hineingezogen, bis er völlig in ihr aufgeht und verschwindet. Der Theismus schlägt in Pantheismus um, welcher seine notwendige Konsequenz ist. Ein Beispiel bietet die Neuere Philosophie. Nachdem Descartes versucht hatte, den mittelalterlichen, auf das Alte Testament zurückgehenden, Theismus logisch zu formulieren, sehen wir, wie unter den Händen seiner Nachfolger, Geulincx und Malebranche, Gott mehr und mehr in die Welt hineingleitet, bis er endlich völlig mit ihr identifiziert wird. Dies geschieht im Pantheismus des Spinoza. Es ist merkwürdig, dafs es ein Jude war, welcher die definitive Zertrümmerung dieser, aus dem Judentum stammenden, biblisch-mittelalterlichen Weltanschauung herbeiführen sollte.

Pantheismus.

3) Pantheismus. Gott schafft die Welt, indem er sich selbst in die Welt verwandelt. Sie ist der offenbar gewordene Gott. Da sie real ist und dazu unendlich, so ist für Gott kein Platz aufserhalb der Welt, sondern nur in derselben. Die Worte Gott und Welt werden Synonyma, und der Gottesbegriff wird nur beibehalten, um Anschlufs an die Tradition zu gewinnen.

4) Idealismus. Gott allein und nichts aufser ihm hat Realität. Die Welt nach ihrer räumlichen Ausbreitung und ihrem körperlichen Bestande ist in Wahrheit nicht real; sie ist ein blofser Schein, wie man früher sagte, blofse Erscheinung, wie wir heute sagen. Diese Erscheinung ist nicht Gott, wie dem Pantheismus, sondern das Widerspiel Gottes, ist eine Abirrung von dem göttlichen Wesen. Nicht, als wäre Gott jenseits der Welt zu suchen, denn er ist überhaupt nicht im Raume, nicht als wäre er vor ihr da, denn er ist überhaupt nicht in der Zeit, nicht als wäre er die Ursache der Welt, denn das Gesetz der Kausalität hat hier jeden Anspruch verloren. Vielmehr: — sofern die Welt für real gehalten wird, ist Gott ohne Realität; dafs er real, ja, die einzige Realität ist, werden wir nur inne, insoweit als es uns gelingt, diese ganze Welt des Scheines theoretisch und praktisch von uns abzuschütteln. **Idealismus.**

Alle diese Stufen sind in der Upanishadlehre vertreten, wodurch dieselbe eine sehr mannigfache, ins Idealistische, Pantheistische, Theistische schillernde Färbung erhält, ohne doch eigentlich widersprechend zu werden: denn der Grundgedanke, der auf allen Stufen und sogar auf der untersten, der Materie ein selbständiges Dasein vindizierenden, wenigstens noch als Prinzip festgehalten wird, ist die Überzeugung von der alleinigen Realität des Âtman, nur dafs neben derselben und trotz derselben dem empirischen, nie ganz abstreifbaren Bewufstsein von der Realität der Welt mehr oder weniger weitgehende Konzessionen gemacht werden, wodurch dann die durch jene idealistische Grundanschauung von der alleinigen Realität des Âtman geleugnete Welt doch wieder bedingterweise rehabilitiert wird, sei es dafs man sie pantheistisch als Erscheinung des allein realen Âtman, oder theistisch als vom Âtman und aus ihm erschaffen, aber doch demselben als ein anderes gegenüberstehend, oder realistisch als dem *Purusha* von jeher selbständig zur Seite stehende und doch noch in gewissem Sinne von ihm abhängige *Prakṛiti* betrachtet. Über die theistische und die das Sâñkhyam vorbereitende realistische Auffassung, welche beide nur gelegentlich auftreten, wird in späterem Zusammenhange die Rede sein; hier

Vertretung aller dieser Standpunkte in den Upanishad's.

Zu erklären als Akkommodation der idealistischen Grundanschauung an das empirische Bewufstsein.

wollen wir zunächst an die idealistische Grundanschauung anknüpfen, um zu zeigen, wie sie, durch Akkommodation an das empirische, die Welt für real haltende Bewufstsein, in die pantheistische Doktrin übergeht, welche in den Upanishad's die vorherrschende ist.

Idealistische Grundanschauung. Streng idealistisch und damit den eigentlichen Geist der Upanishadlehre am reinsten zum Ausdrucke bringend sind die Stellen, welche erklären, dafs mit Erkenntnis des Âtman alles erkannt sei (Bṛih. 2,4,5. Chând. 6,1,2. Muṇḍ. 1,1,3), und dementsprechend eine vielheitliche Welt leugnen (*na iha nânâ asti kiñcana*, Bṛih. 4,4,19. Kâṭh. 4,10—11). Aber mit diesem Gedanken war eine Höhe erstiegen, auf welcher sich auf die Dauer nicht verweilen liefs; daher auch derartige Stellen verhältnismäfsig selten sind. Die Welt war doch irgendwie da, sie lag vor Augen. Man mufste suchen, einen Rückweg zu ihr zu gewinnen. **Pantheismus.** Man fand ihn, indem man, ohne jenes idealistische Grundprinzip aufzugeben, die Realität der vielheitlichen Welt zugestand, aber daran festhielt, dafs diese vielheitliche Welt in Wahrheit Brahman sei (*sarvam khalu idam brahma*, Chând. 3,14,1). So ging der Idealismus eine Verbindung mit der uns angebornen realistischen Anschauung ein und wurde dadurch zum Pantheismus. So schon in der Definition des Brahman als *satyasya satyam* „die Realität der Realität" (Bṛih. 2,1,20). Die Welt ist die Realität (*satyam*), aber das Reale an ihr ist allein Brahman. Ebenso, wenn Chând. 6,1 fg. die Entstehung der vielheitlichen Welt aus dem einen Seienden realistisch entwickelt wird zugleich mit der wiederholten Versicherung, dafs alle diese Umwandlungen nur „auf Worten beruhend, ein blofser Name" seien. Hieran schliefsen sich die zahlreichen Stellen, welche Brahman als das in dem ganzen Universum verwirklichte Prinzip feiern: „Allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert" (Chând. 3,14,2). „Der Âtman ist unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; der Âtman ist diese ganze Welt" (Chând. 7,25,2; nachgebildet Muṇḍ. 2,2,11). Aus ihm geht die Sonne auf und in ihm wieder unter (Bṛih. 1,5,23. Kâṭh. 4,9 und so schon Atharvav. 10,8,16, oben I, I, S. 321), alle Himmels-

gegenden sind seine Organe (Bṛih. 4,2,4), die vier Weltgegenden (Osten, Westen, Süden, Norden), die vier Weltteile (Erde, Luftraum, Himmel, Ozean), die vier Weltlichter (Feuer, Sonne, Mond, Blitz) und die vier Lebenshauche (Odem, Auge, Ohr, Manas) sind seine sechzehn Teile (Chând. 4,4—9).

Sein Haupt ist Feuer, seine Augen Mond und Sonne,
Die Himmelsgegenden die Ohren,
Seine Stimme ist des Veda Offenbarung.
Wind ist sein Hauch, sein Herz die Welt, aus seinen Füfsen Erde,
Er ist das innre Selbst in allen Wesen (Muṇḍ. 2,1,4).

— Aber wie ist das Verhältnis des Brahman zu seiner Ausbreitung als die vielheitliche Welt zu denken? — Wir würden sagen: als Identität, und so sagt schon der spätere Vedânta, indem er sich auf das Wort von der Anklammerung (Chând. 6,1,3) beruft (Sûtram 2,1,14: *tad-ananyatvam, ârambhaṇa-çabda-âdibhyaḥ*). Aber dieses Wort ist ein blofser Machtspruch; es bleibt doch immer ein grofser Unterschied zwischen dem einen Brahman und der Vielheit seiner Erscheinungen, und zu dem Gedanken, dafs die ganze räumliche und zeitliche Ausbreitung ein blofs subjektives Phänomen sei, vermochte jene alte Zeit, und alle vorkantische Zeit, sich noch nicht zu erheben. Hier mufste dem empirischen, an Raum, Zeit und Kausalität gebundenen Bewufstsein eine weitere Konzession gemacht werden: man betrachtete Brahman als die zeitlich vorhergehende Ursache, und die Welt als die aus ihr hervorgehende Wirkung; die innere Abhängigkeit der Welt von Brahman und ihre Wesensidentität mit ihm erschien als eine Schöpfung der Welt durch Brahman und aus Brahman. Wir stehen an dem Punkte, wo wir die vom Standpunkte des Idealismus der Upanishad's nicht zu begreifenden Schöpfungstheorien derselben aus einer unbewufsten Akkommodation an die Formen unseres Erkenntnisvermögens begreifen. Die weitere Ausführung der Weltschöpfungslehre wird uns im kosmologischen Teile zu beschäftigen haben. Hier nur einige Stellen, welche die Wesensidentität der geschaffenen Welt mit dem Schöpfer vor Augen stellen. Bṛih. 2,1,20: „Gleichwie die Spinne durch den Faden aus sich herausgeht (*tantunâ*

Kosmogonismus.

uccaret), wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also auch entspringen aus diesem Âtman alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen". — Seine weitere Ausführung erfährt das Bild von der Spinne und dem Feuer Muṇḍ. 1,1,7 und 2,1,1:

> Wie eine Spinne ausläſst und einzieht [den Faden],
> Wie auf der Erde sprieſsen die Gewächse,
> Wie auf Haupt und Leib des Menschen, der lebt, die Haare,
> So aus dem Unvergänglichen alles, was hier ist.
>
> Wie aus dem wohlentflammten Feuer die Funken,
> Ihm gleichen Wesens, tausendfach entspringen,
> So geh'n, o Teurer, aus dem Unvergänglichen
> Die mannigfachen Wesen
> Hervor und wieder in dasselbe ein.

Brahman auch *causa materialis*.

Daſs auch das stoffliche Wesen der Dinge nur aus Brahman stammt, lehrt, mit Anknüpfung an das Bild von der Spinne, Çvet. 6,10, wo Brahman bezeichnet wird als der Gott, „der spinnegleich durch Fäden, die aus ihm als Stoff *(pradhânam)* entsprungen, sich verbarg nach seinem Sein". Die letzten Worte besagen, daſs Brahman, indem es nicht (theistisch) die Dinge aus sich heraussetzt, sondern (pantheistisch) sich selbst in die Dinge umwandelt, „sich nach seinem Sein verborgen habe" *(svabhâvato ... svam âvṛiṇot)*. In diesem Sinne hieſs es schon Ṛigv. 10,81,1 (oben I, 1, S. 136), Viçvakarman sei durch sein Eingehen in die niedere Welt „ursprungverhüllend" *(prathamachad)* geworden. Ebenso sagt Bṛih. 1,4,7, der Âtman sei in diese Welt „eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein, wie ein Messer verborgen ist in einer Messerscheide oder das allerhaltende [Feuer] in dem feuerbewahrenden [Holze]. Darum siehet man ihn nicht: denn er ist zerteilt; als atmend heiſst er Atem, als redend Rede, als sehend Auge", usw. Der Âtman ist nach Bṛih. 1,6,3 *amṛitam satyena channam*, „das Unsterbliche, verhüllt durch die (empirische) Realität", und Bṛih. 2,4,12 heiſst es: „Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der, ins Wasser geworfen, sich in dem Wasser auflöst, also daſs es nicht möglich ist, ihn wieder herauszunehmen; woher man aber immer schöpfen mag,

überall ist es salzig". Denselben Gedanken entwickelt, vielleicht auf Grund unsrer Stelle, die Erzählung Chând. 6,13. Dafs aber eine solche Vorstellungsweise Anstofs erregte, beweist die Parallelstelle Bṛih. 4,5,13, wo die oben mitgeteilten Worte Bṛih. 2,4,12 in folgender Weise abgeändert werden: „Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der kein [unterschiedliches] Inneres oder Äufseres hat, sondern durch und durch ganz aus Geschmack besteht" usw. In ähnlicher Weise sind andre Stellen bemüht, zu zeigen, dafs Brahman durch seine Umwandlung in die Welt nichts von der Fülle seines Wesens eingebüfst habe. Schon Ṛigv. 10,90,3 (oben I, I, S. 156) hiefs es, dafs alle Wesen nur ein Viertel von dem Purusha seien, während die drei andern Viertel unsterblich im Himmel bleiben. Dasselbe lehrt, mit Wiederholung des Ṛigvedaverses, Chând. 3,12,6 und ähnlich der Schlufsvers Maitr. 7,11, während nach Bṛih. 5,14 ein Fufs des (als Gâyatrî vorgestellten) Brahman die drei Welten, der zweite die dreifache Wissenschaft des Veda, der dritte die drei Lebenshauche bildet, und der vierte, erhaben über den Staub des Irdischen, als Sonne glüht. Deutlicher lehrte schon Çatap. Br. 11,2,3 (oben I, I, S. 259), dafs Brahman, nachdem es die drei Welten und was noch darüber hinausliegt erschaffen habe, selbst „in die jenseitige Hälfte" eingegangen sei. Die Unerschöpflichkeit des Brahman lehrt auch im Anklang an Atharvav. 10,8,29 (oben I, I, S. 322) der Vers Bṛih. 5,1:

Integrität des Brahman.

Zieht man von Vollem ab Volles,
Bleibt doch das Volle übrig noch.

Näher ausgeführt wird dasselbe Thema in den schönen Versen Kâṭh. 5,9—11:

Das Licht, als eines, eindringt in den Weltraum
Und schmiegt sich dennoch jeglicher Gestalt an;
So wohnt das eine innre Selbst der Wesen
Geschmiegt in jede Form, und bleibt doch draufsen.

Die Luft, als eine, eindringt in den Weltraum
Und schmiegt sich dennoch jeglicher Gestalt an,
So wohnt das eine innre Selbst der Wesen
Geschmiegt in jede Form, und bleibt doch draufsen.

Die Sonne, die des ganzen Weltalls Auge,
Bleibt rein von Fehlern aufser ihr der Augen:
So bleibt das eine innre Selbst der Wesen
Rein von dem Leiden aufser ihm der Welten.

3. Das Brahman als psychisches Prinzip.

Brahman als die Seele in uns.

Das Brahman ist der Âtman: das Prinzip aller Dinge ist, nicht etwa einem Teile nach, sondern ungeteilt, voll und ganz gegenwärtig in dem, was ich bei richtiger Erkenntnis als mein eignes Selbst, mein Ich, meine Seele in mir finde. Über den Wert dieses alle Anschauungen der Upanishad's beherrschenden Gedankens haben wir in der Einleitung, oben S. 37 fg., gehandelt Hier wollen wir aus der grofsen Anzahl von Stellen, die ihn ausdrücken, nur so viele auswählen wie nötig, um zu zeigen, dafs auch dieser Gedanke, ganz ebenso wie der von Brahman als Weltprinzip, seiner ursprünglichen Intention nach idealistisch, d. h. die Vielheit der Weltausbreitung negierend ist, dafs er aber, in dem Mafse wie wir versuchen, ihn in den auf den Realismus zugeschnittenen Formen unserer Erkenntnis zu begreifen, eine stufenweise zunehmende realistische Färbung erhält.

Idealistische Form dieser Lehre.

Yâjñavalkya beginnt Bṛih. 2,4 seine Belehrung der Maitreyî mit den Worten: „Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes (der Seele, *âtman*) willen ist der Gatte lieb“. Ebenso sind alle Dinge der Welt, Gattin, Söhne und Güter, Brahmanenstand und Kriegerstand, Welträume, Götter, Wesen und das ganze Weltall uns lieb nicht an sich und um ihretwillen, sondern nur um unseres eignen Selbstes willen. Wie dies zu verstehen ist, zeigt der unmittelbar folgende, daraus gezogene Schlufs: „Das Selbst, fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken, o Maitreyî; fürwahr, wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewufst“. Dies besagt, dafs alle Realität beschränkt ist und bleibt auf unser eignes Selbst, und dafs wir alle Dinge auf der Welt nur insoweit kennen, lieben und besitzen, als sie in unserm Bewufstsein vorhanden sind,

als sie von unserm erkennenden Selbste befaſst und getragen werden. Mit diesem Selbste ist alles erkannt; eine Welt auſserhalb des Âtman, unseres Selbstes, unserer Seele, gibt es nicht. Dies ist der Standpunkt des vollkommenen, die vielheitliche Welt leugnenden Idealismus, wie er weiter vertreten wird durch Stellen wie Bṛih. 2,1,16 und 20, wo gelehrt wird, daſs aus dem erkenntnisartigen Geiste *(vijñânamaya purusha)* alle Welten, Götter und Wesen wie Funken aus dem Feuer entspringen, oder Bṛih. 3,4 und 3,5, wo nach dem „Brahman, welches als Seele allem innerlich ist“, gefragt wird, und die Antwort lautet: „Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist“, welche als Subjekt des Erkennens unerkennbar bleibt (3,4), und nach deren Innewerdung alle Welt, Kinder, Besitz und Wissenschaft in das Nichts versinken, welches sie in Wahrheit sind (3,5). — Schon in den letzteren Stellen gibt sich eine Hinneigung zu dem uns allen angebornen Realismus kund, sofern die Existenz der Auſsenwelt nicht geleugnet wird: die Dinge sind da, aber sie sind ihrem Wesen nach nichts als der Âtman allein. Ebenso in der berühmten Hauptstelle, Chând. 6,8—16, wo eine Reihe von geheimnisvollen Erscheinungen und Verhältnissen der Natur und des Lebens bis zu ihrem unerkennbaren Urgrund zurückgeführt werden, worauf es von diesem in einem neunmal wiederholten Refrain heiſst: „Was jene Feinheit (jenes Unerkennbare, *aṇiman*) ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“ Pantheistische Umbildung.

Die Lehre von der alleinigen Realität des Âtman, der Seele in uns, steht in Widerspruch zu dem angebornen und unabstreifbaren Bewuſstsein von der Realität der uns umgebenden Auſsenwelt, und dieser Widerspruch wird geflissentlich hervorgehoben in einer groſsen Anzahl von Stellen, welche mit groſsartiger Kühnheit der metaphysischen Intuition die Seele in uns als das unfaſsbar Kleine mit der Natur auſser uns als dem unfaſsbar Groſsen identifizieren. Chând. 3,14,2: „Allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert; — dieser ist meine Seele im innern Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn, oder Senfkorn oder Hirsekorn oder eines Hirse- Identität von Seele und Welt.

kornes Kern; — dieser ist meine Seele im innern Herzen, gröfser als die Erde, gröfser als der Luftraum, gröfser als der Himmel, gröfser als diese Welten". — Chând. 8,1,3: „Wahrlich, so grofs dieser Weltraum ist, so grofs ist dieser Raum inwendig im Herzen; in ihm sind beide, der Himmel und die Erde, beschlossen; beide, Feuer und Wind, beide, Sonne und Mond, der Blitz und die Sterne, und was einer hienieden besitzt und was er nicht besitzt, das alles ist darin beschlossen". — Chând. 3,13,7: „Nun aber das Licht, welches jenseits des Himmels dort leuchtet auf dem Rücken von allem, auf dem Rücken von jedem, in den höchsten, allerhöchsten Welten, das ist gewifslich dieses Licht, welches inwendig hier im Menschen ist". — Die Seele ist, wie diese Stellen lehren, das Weltall umfassend; sie ist aber zugleich alldurchdringend, sie ist in

Der *Antaryâmin.*

allen Dingen der *antaryâmin*, der „innere Lenker", Bṛih. 3,7,3: „Der, in der Erde wohnend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche". Dieselbe Betrachtung wird dann weiter an mancherlei kosmischen und psychischen Verhältnissen durchgeführt, und zum Schlusse heifst es: „Er ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht gibt es aufser ihm einen Sehenden, nicht gibt es aufser ihm einen Hörenden, nicht gibt es aufser ihm einen Verstehenden, nicht gibt es aufser ihm einen Erkennenden. Er ist deine Seele, der innere Lenker, der Unsterbliche. — Was von ihm verschieden, das ist leidvoll." Hiernach ist der *Antaryâmin*, d. h. die in allen Dingen wohnende und sie regierende Kraft, ihrem Wesen nach Bewufstsein; denn, wie es Ait. 3,3 heifst, alle Götter, alle Elemente und alle organischen Wesen, „alles dieses ist vom Bewufstsein gelenkt, im Bewufstsein gegründet; vom Bewufstsein gelenkt ist die Welt, das Bewufstsein ist ihr Grund, das Bewufstsein ist Brahman".

Sitz des Âtman im Herzen.

Obgleich das Weltprinzip nach diesen und vielen andern Stellen als das Bewufstsein, als Subjekt des Erkennens in unserm Innern wohnt, so ist doch sein Sitz nicht im Kopfe, sondern im Herzen; Bṛih. 4,4,22: „Wahrlich, dieses grofse,

ungeborne Selbst ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis Bestehende *(vijñânamaya)*. Hier, inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls; er wird nicht höher durch gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke; er ist der Herr des Weltalls, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen; er ist die Brücke, welche diese Welten auseinanderhält, dafs sie nicht verfliefsen" (Rückbeziehung auf Bṛih. 3,8,9). — Auf dieser Stelle dürfte beruhen Kaush. 3,8: „Er ist der Hüter der Welt, er ist der Gebieter der Welt, er ist der Weltenherr; und dieser ist meine Seele, das soll man wissen!" — Dementsprechend feiern zahlreiche Stellen späterer Upanishad's das Brahman als „in der Höhle [des Herzens] versteckt" (*nihito guhâyâm*, zuerst Taitt. 2,1; dann Kâṭh. 1,14. 2,20. 3,1. 4,6—7; Muṇḍ. 2,1,10. 3,1,7 usw.). Die Identität des Âtman in uns mit dem Âtman im Weltall wird, wie durch das *tat tvam asi* der Chând. Up. 6,8—16, so auch durch das, *tat tvam a*
ihm wahrscheinlich nachgebildete, *etad vai tad* „fürwahr dieses ist das" ausgedrückt, Bṛih. 5,4; dieselbe Formel findet sich Kâṭh. 4,3—6,1 zwölfmal in Prosa an die Verse angehängt; in dem Bewufstsein dieses Gedankens: „dieses ist das", liegt nach Kâṭh. 5,14 die höchste Wonne. Wir zitieren aus diesem Zusammenhange nur Kâṭh. 4,12—13:

Zollhoch an Gröfse weilt mitten
Im Leibe hier der Purusha,
Herr des Vergangnen und Kunft'gen,
Wer ihn kennt, ängstigt sich nicht mehr, —
Wahrlich, dieses ist das!

Wie Flamme ohne Rauch, zollhoch
An Gröfse ist der Purusha,
Herr des Vergangnen und Künft'gen,
Er ist es heut' und morgen auch
Wahrlich, dieses ist das!

Wie der Purusha hier einer Flamme ohne Rauch, so wird er, wohl in Nachbildung dieser Stelle, Çvet. 6,19 einem Feuer, dessen Holz verbrannt ist, verglichen (ebenso Maitr. 6,34, Up. S. 357; Brahmavidyâ 9; Nṛisiṅhott. 2, Up. S. 783), während

Çvet. 5,9 den Kontrast des Âtman in uns mit dem Âtman im Weltall auf die (Dhyânab. 6 noch überbotene) Spitze treibt:

Spalt' hundertmal des Haars Spitze
Und nimm davon ein Hundertstel,
Das denk' als Gröfse der Seele,
Und sie wird zur Unendlichkeit.

Die Schilderung des Âtman als einer rauchlosen Flamme im Herzen hat sich in den Yoga-Upanishad's zu dem Bilde von der Spitzflamme im Herzen fortentwickelt, dessen ältestes Vorkommen Mahân. 11,6—12 sein dürfte (vgl. Brahmavidyâ 10. Yogaçikhâ 6. Yogatattva 9—11. Maitr. 6,30, Up. S. 352).

Kosmogonistische Fortbildung.

Wir sahen oben, wie die Lehre von Brahman als kosmischem Prinzip in Akkommodation an die empirische Anschauungsweise sich darstellte als zeitliche Schöpfung der Welt durch Brahman als Ursache. Auf derselben Akkommodation beruht es, wenn die Lehre von Brahman als psychischem Prinzip die Form annimmt, dafs Brahman, nachdem er die Welt geschaffen, als individuelle Seele in dieselbe eingeht. Bṛih. 1,4,7: „Die Welt hier war damals nicht entfaltet; aber dieselbe entfaltete sich in Namen und Gestalten; . . . in sie ist jener [Âtman] eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein; . . . darum ist dieses die [zu verfolgende] Wegespur des Weltalls, was hier [in uns] der Âtman ist; denn in ihm kennt man das ganze Weltall" usw. Die letzten Worte beweisen, dafs das geschilderte Eingehen des Âtman als Seele in die von ihm geschaffene Welt nur eine Form ist, um die gelehrte Identität der Seele mit dem Weltprinzip vorstellig zu machen. Mehr und mehr verhärtet sich dann dieselbe weiter zu einem wirklichen Realismus, wie die folgenden Stellen zeigen. Bṛih. 2,5,18: „In Burgen ging als Vogel er, in Burgen er als Bürger ein". — Chând. 6,3,3: „Da ging jene Gottheit in diese drei Gottheiten (die drei Elemente) mit diesem lebenden Selbste ein und breitete auseinander Namen und Gestalten". — Taitt. 2,6: „Nachdem er Kasteiung geübt, schuf er diese ganze Welt, was irgend vorhanden ist. Nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein". — Weiter realistisch ausgemalt findet sich diese Vorstellung schon Ait. 1,11—12: „Und er erwog: auf welchem Wege soll ich in dasselbe eingehen? . . . Da

spaltete er hier den Scheitel und ging durch diese Pforte hinein". — Der Realismus wird, je später, um so härter; als Beispiel mag Maitr. 2,6, Up. S. 320, dienen: Prajâpati schuf die vielen Geschöpfe; „die sah er bewufstlos und leblos wie einen Stein, regungslos wie einen Baumstamm dastehn. Da hatte er keine Freude. Und er beschlofs: ich will, um sie zum Bewufstsein zu erwecken, in sie hineinfahren. Da machte er sich selbst, wie ein Wind ist, und wollte in sie hineinfahren" usw.

So sehen wir den ursprünglichen Idealismus durch die zunehmende Akkommodation an die Anforderungen unseres Erkenntnisvermögens zu einem Realismus erstarren, welcher dem semitischen (Genesis 2,7) nichts nachgibt.

4. Das Brahman als persönlicher Gott (*îçvara*).



Das Bestreben, die idealistische, eine Welt aufser dem Âtman leugnende Grundanschauung, in welcher das Denken der Upanishad's wurzelt, in verständliche, d. h. realistische Formen zu kleiden, führte zunächst, wie wir sahen, zum Pantheismus, welcher dem empirischen Bewufstsein die Realität der Welt zugesteht und daneben die Alleinheit des Âtman dadurch behauptet, dafs er erklärt, diese ganze Welt sei nichts anderes als der Âtman. Diese Behauptung war im Grunde ein Machtspruch und lief darauf hinaus, dafs die Welt als Erscheinungsform des Âtman dem Âtman selbst als ein Anderes gegenübertritt, so sehr man auch durch die unermüdlich wiederholte Versicherung, die Welt sei mit dem Âtman, das unendlich Grofse aufser uns mit dem unendlich Kleinen in uns, identisch, diesen Gegensatz auszugleichen suchte. — Einen Schritt weiter in derselben, zum Realismus strebenden Richtung bedeutet es, wenn der Âtman als Prinzip nicht nur der Welt, als welche er erscheint, sondern auch dem Âtman in uns, mit dem er ursprünglich identisch ist, entgegengestellt wird: so entsteht der in gewissen spätern Upanishad's aufkommende Theismus. Derselbe ist nicht aus dem altvedischen Polytheismus entstanden, sondern tritt erst auf, nachdem dieser durch die Âtmanlehre längst überwunden war; der Âtman ist nicht ein „Gott", *deva*, im altvedischen Sinne, sondern er ist der „Herr", *îçvara*. Der Unterschied beider Vorstellungs-

weisen wird deutlich werden, wenn wir zunächst über die Stellung der altvedischen Götter in den Upanishad's die wichtigsten Data zusammenstellen.

Die altvedischen Götter in den Upanishad's.

Die Existenz der altvedischen Götter, Agni, Indra, Varuṇa usw., wird von den Upanishad's so wenig geleugnet, wie die der griechischen von Xenophanes. Aber wie bei diesem alle andern Götter ebenso wie die Menschen dem einen Gotte untergeordnet werden (εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος), so sind in den Upanishad's alle altvedischen Götter vom Âtman erschaffen und von ihm abhängig. Aus dem Âtman gehen, wie die Funken aus dem Feuer, alle Welten, alle Wesen, und so auch alle Götter hervor (Bṛih. 2,1,20); in ihm fuſsen alle Götter (Kâṭh. 4,9); von ihm sind sie als die Welthüter erschaffen worden (Ait. 1,1,3); „darum, wenn die Leute von jedem einzelnen Gotte sagen, «opfere diesem, opfere jenem!» so [soll man wissen, daſs] diese erschaffene Welt von ihm allein herrührt; er also ist alle Götter. . . . Diese [Schöpfung] hier ist eine Überschöpfung des Brahman. Weil er als höhere [als er selbst ist] die Götter schuf, und weil er, als ein Sterblicher, die Unsterblichen schuf, darum heiſst sie die Überschöpfung“ (*atisṛishṭi*, Bṛih, 1,4,6). Weiter wird (Bṛih. 1,4,11—13) berichtet, wie der Âtman die göttlichen Kshatriya's (Indra, Varuṇa, Soma usw.), Vaiçya's (die Vasu's, Rudra's, Âditya's usw.) und Çûdra's (den Pûshan) erschaffen habe. Nach Bṛih. 1,3,12—16 sind es die Organe des Prâṇa, Rede, Geruch, Auge, Ohr, Manas, welche von ihm über den Tod hinausgeführt werden und nun als die Götter, Agni, Vâyu, Âditya, Himmelsgegenden und Mond, fortbestehen. Die Zahl der Götter wurde in vedischer Zeit in der Regel auf dreiunddreiſsig angegeben. Das Vage und Willkürliche dieser Bestimmung bringt Yâjñavalkya Bṛih. 3,9,1 in folgender Weise zum Bewuſstsein: warum drei und dreiſsig? warum nicht drei und dreihundert? oder drei und dreitausend? oder beide zugleich (3306)? und wenn es 33 sein sollen, so kann man diese ebenso gut auf sechs, auf drei, auf zwei, auf anderthalb, auf einen zurückführen, welches der Prâṇa ist. Alle jene Zahlen, 3306, 33, 6, 3, 2, $1^1/_2$, gehen als mannigfache Kräfte, Teile und Organe der Natur zuletzt zurück auf

eine Einheit, „den Prâṇa, so sprach er, dieses nennen sie das Brahman, das Jenseitige *(tyad)*". — Die Abhängigkeit aller dieser Naturgötter vom Brahman schildert der Mythus Kena 14—28: Agni kann nicht einen Strohhalm verbrennen, Vâyu nicht einen Strohhalm fortwehen ohne den Willen des Brahman, welches in allen Göttern wirkt. Brahman wohnt, nach Bṛih. 3,7, als der innere Lenker *(antaryâmin)* in allen Teilen der Welt und so auch in allen Göttern, die ihnen entsprechen. Alle Götter vollbringen, nach einem Taitt. 2,8 und Kâṭh. 6,3 erhaltenen Verse, ihre Tätigkeit „aus Furcht" vor Brahman, und auch der Seele des Brahmanwissenden vermögen nach Kaush. 1,5 Indra und Prajâpati, die Türhüter der Himmelswelt, den Eintritt nicht zu wehren und laufen vor ihr davon. Und wie die Macht der Götter von Brahman abhängt, so ist auch ihr Wissen kein vollkommenes; von Haus aus besitzen sie das Brahmanwissen nicht (vgl. Bṛih. 1,4,10. 4,3,33. 5,2,1. Taitt. 2,8. Kaush. 4,20. Kâṭh. 1,21); daher sie Châṇd. 8,7 fg. den Indra absenden, um von Prajâpati das Wissen vom Âtman zu erlangen; und erst nachdem sie es erlangt haben, verehren sie ihn in der Brahmanwelt als das Selbst; darum besitzen sie alle Welten und alle Wünsche (Chând. 8,12,6). In dieser Beziehung haben die Götter vor den Menschen nichts voraus: „Wer immer von den Göttern dieses [«ich bin Brahman»] inne ward, der ward eben zu demselbigen; und ebenso von den Ṛishi's, und ebenso von den Menschen. . . . Und auch heutzutage, wer also eben dieses erkennt: «ich bin Brahman!» der wird zu diesem Weltall; und auch die Götter haben nicht Macht, zu bewirken, dafs er es nicht wird. Denn er ist die Seele *(âtman)* derselben" (Bṛih. 1,4,10).

Diese Stellen kennzeichnen die Rolle, welche die Götter in den ältesten Upanishadtexten spielen; etwas ganz anderes und nicht damit zu verbinden ist es, wenn gelegentlich einzelne Götter als symbolische Vertreter des Âtman erscheinen, wie z. B. Indra Bṛih. 1,5,12. Ait. 1,3,14. Kaush. 2,6. 3,1, Varuṇa Taitt. 3,1, oder Prajapâti Chând. 8,7 fg.

Theistische Anklänge in den ältern Upanishad's. Nicht aus diesem altvedischen, noch in den Upanishad's nachklingenden Polytheismus, sondern aus ganz andern Voraussetzungen hat sich der Monotheismus entwickelt, dem wir in

einigen spätern Upanishad's begegnen; hierauf weist schon der äufserliche Umstand hin, dafs der persönliche Gott der Upanishad's, in der Regel und von Ausnahmen (wie Kâṭh. 2,12.21. Çvet. 1,8 und öfter) abgesehen, nicht *deva* (Gott), sondern *iç, îça, içâna, îçvara* (der Herr), später gewöhnlich *parameçvara* (der höchste Herr) genannt wird. Wie schon diese Namen zeigen, werden wir den Ursprung des Upanishad-Theismus in solchen Texten zu suchen haben, welche den Âtman als den „innern Lenker" *(antaryâmin)* in allen Teilen und Kräften der Natur und des Menschen feiern (Bṛih. 3,7,3—23) und alle Wirkungen in der Welt auf seinen Befehl *(praçâsanam)* erfolgen lassen, wie Bṛih. 3,8,9: „auf dieses Unvergänglichen Geheifs, o Gârgî, stehen auseinandergehalten Sonne und Mond" usw. Hier ist die Rede von dem „Unvergänglichen" *(aksharam,* Neutrum), welches für den Augenblick poetisch personifiziert wird; dies ist noch kein Theismus, sondern nur der erste Anfang dazu. Ebenso Bṛih. 4,4,22: „Hier inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls; er wird nicht höher durch gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke; er ist der Herr des Weltalls, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen; er ist die Brücke, welche diese Wesen auseinanderhält, dafs sie nicht verfliefsen". Ähnlich steht es mit den momentanen Personifikationen des Brahman als Liebeshort, Liebesfürst, Glanzesfürst (Chând. 4,15,2—4); und auch wenn Îçâ 1 gefordert wird, das Weltall „in Gott zu versenken" *(îçâ vâsyam idaṃ sarvam)*, so ist dies noch kein Theismus, denn der Gott, von dem hier die Rede ist, ist, wie das Folgende (Vers 6—7) zeigt, der Âtman in uns. Ein persönlicher Gott und mit ihm sogar die Prädestination scheint gelehrt zu werden Kaush. 3,8: „Er wird nicht höher durch gute Werke und wird nicht geringer durch böse Werke, sondern er ist es, der das gute Werk den tun macht, welchen er aus diesen Welten emporführen will, und er ist es, der das böse Werk den tun macht, welchen er abwärts führen will. Er ist der Hüter der Welt, er ist der Gebieter der Welt, er ist der Weltenherr, — und dieser ist meine Seele *(âtman)*, das soll man wissen". Wie der letzte Zusatz zeigt,

ist es doch wieder nur das eigne Selbst *(âtman)*, welches den Menschen zum Guten und Bösen determiniert, und somit noch kein Theismus. Ein solcher ist erst da zu konstatieren, wo der Âtman nicht nur der Welt, sondern auch dem Selbste in uns als ein anderer gegenübertritt. Dies scheint in klarer Weise zuerst der Fall zu sein in der Kâṭhaka-Upanishad, wo 3,1 die höchste und die individuelle Seele als Licht und Schatten unterschieden werden, und nach 2,23 die Erkenntnis des Âtman auf einer Art Gnadenwahl beruht:

Erstes Auftreten des Theismus in den Upanishad's.

Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen,
Ihm macht der Âtman offenbar sein Wesen.

Ob auch Kâṭh. 2,20 in theistischem Sinne zu interpretieren ist, hängt davon ab, ob man *dhâtuprasâdâd* „durch Beruhigung der Elemente", oder *dhâtuḥ prasâdâd* „durch die Gnade des Schöpfers" (schaut man die Herrlichkeit des Âtman), zu lesen hat; bei seiner Wiederkehr Çvet. 3,20 und Mahân. 10,1 ist der Vers jedenfalls (vgl. auch Çvet. 6,18 *âtma-buddhi-prasâdam*) im Sinne des Theismus zu deuten. Dies führt uns zur Çvetâçvatara-Upanishad, dem Hauptdenkmale der theistischen Upanishadlehre, in welcher Gott und Seele, ohne auf ihre ursprüngliche Wesensidentität zu verzichten, doch deutlich voneinander geschieden werden. So heifst es Çvet. 4.6—7 (in Umdeutung des Verses Ṛigv. 1,164,20, oben I, ı, S. 113):

Çvetâçvatara als Hauptdenkmal des Theismus.

Zwei schönbeflügelte, verbundene Freunde
Umarmen einen und denselben Baum;
Einer von ihnen speist die süfse Beere,
Der andere schaut, nicht essend, nur herab.

Zu solchem Baum der Geist, herabgesunken,
In seiner Ohnmacht grämt sich wahnbefangen:
Doch wenn er ehrt und schaut des andern Allmacht
Und Majestät, dann weicht von ihm sein Kummer.

Diese Verse kehren wieder in der Muṇḍ. Up. 3,1,1—2, die im übrigen einen pantheistischen Geist atmet, daher sie hier wohl aus der theistischen Çvetâçvatara entlehnt sind. Aber auch in der letzteren bleibt der alles aufser dem Âtman für nichtreal haltende Idealismus und der die Welt mit dem

Âtman identifizierende Pantheismus, welche beide aus den früheren Upanishad's übernommen wurden, neben dem Theismus bestehen und machen dadurch die Darstellung vielfach widerspruchsvoll und philosophisch unverständlich; so, wenn 4,10 die Welt für eine vom höchsten Gott hervorgebrachte *Mâyâ* (Täuschung) erklärt wird, wiewohl mit der Realität der Welt auch die Realität Gottes wegfällt und nur der Âtman in uns als real übrig bleibt; — oder wenn Çvet. 1,6 die Scheidung von Seele und Gott (dem Schwan und dem Treiber) für einen Wahn erklärt wird und daneben die Aufhebung dieses Wahnes als eine Gnade des durch ihn erst der Seele als ein anderer gegenübergestellten höchsten Gottes erscheint. Hierdurch wird die Çvetâçvatara ein höchst widerspruchsvolles Werk; sie gleicht einem *Codex bis palimpsestus:* unter den Schriftzügen des Theismus gewahrt man, halb erloschen, die des Pantheismus und unter diesen die des Idealismus. — Ähnlich wie im spätern Vedânta wird schon Çvet. 5,5. 6,4. 6,11. 6,12 als Hauptfunktion des *Îçvara* bezeichnet, die Werke zur Reife zu bringen und ihre Frucht an die Seelen zu verteilen: ob auch ihr diese ganze Vorstellung des *Îçvara* wie später im Vedânta (System des Ved. S. 292 fg.) als eine blofs exoterische gilt, ist aus Çvet. 3,7 (vgl. Up. S. 298 und 290) nicht mit Sicherheit zu entscheiden.

Späterer Theismus.

Aufgenommen und weitergeführt wird der Theismus der Çvetâçvatara von spätern Upanishad's, welche einen Anschlufs an die Volksreligion suchen, indem sie den Âtman der Upanishadlehre mit dem Kultus des *Çiva* (dessen Genesis man schon in Çvet. Up. beobachten kann, Up. S. 290) oder des *Vishṇu* verbinden. Aber selbst in ihnen bricht der ursprüngliche, Welt und Gott in dem Âtman aufhebende, Idealismus durch: so Nṛisiṅhottara-tâpanîya-Up. 1 (Up. S. 781), wo von den drei Zuständen der Seele (Wachen, Traum, Tiefschlaf) der „vierte“ und höchste Zustand, der *Turîya* unterschieden wird, welcher als der Abgrund der ewigen Einheit erscheint, in dem alle Unterschiede des Seins und Erkennens verschwinden und die ganze Weltausbreitung ausgelöscht wird, „und auch der *Îçvara* (der persönliche Gott) wird verschlungen von dem *Turîya* (dem Vierten), von dem *Turîya!*“

Des Systems der Upanishad's zweiter Teil:

Kosmologie

oder die Lehre von der Welt.

VI. Brahman als Weltschöpfer.

1. Vorbemerkungen zur Kosmologie.

Brahman als Schöpfer, Erhalter und Vernichter der Welt.

Die Sûtra's des Bâdarâyaṇa (1,1,2) definieren Brahman als dasjenige, *janma-âdi asya yata' iti*, „woraus Ursprung usw. [d. h. Ursprung, Bestand und Vergang] dieses [Weltalls] ist". Diese Definition geht zunächst zurück auf Taitt. 3,1: „Dasjenige, fürwahr, woraus diese Wesen entstehen, wodurch sie, entstanden, leben, worein sie, dahinscheidend, wieder eingehen, das suche zu erkennen, das ist das Brahman". Indes ist zu bemerken, dafs in dieser Upanishadstelle nicht, wie in dem Sûtram, von einem Entstehen, Bestehen und Vergehen des Weltganzen, sondern nur von einem solchen der einzelnen Wesen die Rede ist. Anders würde es, wenn wir Çaṅkara folgen dürften, mit einer noch älteren Stelle stehen, Chând. 3,14,1: „Gewifslich dieses Weltall ist Brahman; als *Tajjalân* soll man es ehren in der Stille". Das Wort *Tajjalân* ist ein nur hier vorkommender Geheimname des mit Brahman identifizierten Weltalls, welcher von Çaṅkara zu Chând. 3,14,1 erklärt wird wie folgt: „Aus diesem *(tad)* Brahman ist durch die Entwicklung zu Feuer, Wasser, Erde usw. das Weltall entstanden *(jan)*; darum heifst es *taj-ja*. Ebenso geht es auf

Bâdarâyaṇa's Berufung auf Taitt. 3,1.

Çaṅkara's Berufung auf *Tajjalân*, Chând. 3,14,1.

dem diesem Entstehungsgange entgegengesetzten Wege in ebendemselben Brahman unter *(lî)*, d. h. es verfliefst mit seiner Wesenheit; darum heifst es *tal-la*. Und ebenso endlich ist es das Brahman, in welchem das Weltall zur Zeit seines Bestehens atmet *(an)*, lebt, sich bewegt; darum heifst es *tad-anam*. Somit ist es in den drei Zeiten [Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft] nicht von der Brahman-Wesenheit verschieden, da es nichts gibt, was über diese hinaus läge" (vgl. die übereinstimmende Erklärung Çañkara's zu Brahmasûtra 1,2,1 p. 167, S. 87 unserer Übersetzung). Wenn Böhtlingk (Berichte der Sächs. Ges. d. W. 1896, S. 159 fg.; 1897, S. 83) diese Erklärung Çañkara's für ungrammatisch erklärt, weil *upâsîta* ein Objekt haben müsse, und sonach den Geheimnamen nur in *Jalân* finden will, so steht dem der ganz analoge Fall Kena 31, *tadd ha Tad-vanam nâma, Tad-vanam ity upâsitavyam*, entgegen; übrigens würde dadurch an der Sache nichts geändert werden. Nach Çañkara's Auffassung hätten wir also schon in dem Namen *Tajjalân (= tad-ja-la-an)* eine Zusammenfassung der drei Eigenschaften des Brahman als Schöpfers, Erhalters und Vernichters der Welt vor uns. Ob dies richtig ist, ob in einer so alten Upanishad schon das Dogma von der Weltvernichtung anzunehmen und nicht vielmehr auch hier blofs an eine Vernichtung der einzelnen Wesen zu denken ist, wird noch später zu untersuchen sein. Inzwischen wollen wir nach jenen drei Eigenschaften des Brahman unsere Darstellung der Kosmologie ordnen, und somit der Reihe nach von Brahman als Weltschöpfer, als Welterhalter und als Weltvernichter handeln. Wenn übrigens Çañkara, in der angeführten Stelle und so in vielen andern, behauptet, die ganze Lehre von der Schöpfung sei nicht im eigentlichen Sinne zu verstehen und solle blofs dienen, um die Wesensidentität der Welt mit Brahman zu lehren (vgl. System des Vedânta, Kap. XIX—XX), so bedarf auch dies noch einer genaueren Untersuchung und Erörterung der Frage, inwieweit vom Standpunkte der Âtmanlehre eine Weltschöpfung möglich ist.

Vorbehalt und Anordnung.

2. Die Weltschöpfung und die Âtmanlehre.

Wir haben oben, im ersten Teile unseres Werkes, aus den Hymnen und Brâhmaṇa's eine Reihe von Beschreibungen der Weltschöpfung kennen gelernt und als gemeinsamen Typus bei vielen derselben nachgewiesen, dafs 1) das Urprinzip aus sich 2) die Materie schafft und dann 3) als Erstgeborenes in dieselbe eingeht. Wir wollen die Hauptstellen für diese Lehre zunächst hier kurz überblicken. **Altvedische Schöpfungslehre.**

Ṛigv. 10,129: Zu Anfang ist nur „jenes Eine“ *(tad ekam)*: dasselbe besteht als ein von einer Hülse umschlossenes lichtloses Gewoge *(apraketam salilam)*, aus welchem durch Tapas jenes Eine als *Kâma* oder *Manas* (je nach der Auffassung von Vers 4) zuerst geboren wird (I, 1, S. 122 fg.).

Ṛigv. 10,121: Prajâpati erzeugt die Urwasser und geht aus ihnen als goldner Keim *(hiraṇyagarbha)* hervor (I, 1, S. 130).

Ṛigv. 10,81—82: Viçvakarman schafft die im Urschlammschmalz, d. h. in den Urwassern versunkenen Welten und geht sodann aus diesen Wassern als der alle Götter bergende Urkeim hervor (I, 1, S. 135 fg.).

Ṛigv. 10,72: *Brahmaṇaspati* schafft die *Aditi (salilam, uttânapad, sad)* und geht selbst als *Daksha* aus ihr hervor (I, 1, S. 144).

Ṛigv. 10,125: Die *Vâc* ist es, welche am Anfang den Vater des Weltalls antrieb und dann wiederum in Meeres Wassern geboren wird, um sich über die Wesen zu verteilen (I, 1, S. 148).

Ṛigv. 10,90: aus dem *Purusha* (als *Âdipurusha*, Sây.) wird die *Virâj*, und aus dieser wiederum der *Purusha* (als *Nârâyaṇa*, „Sohn des Purusha“ oder „Sohn der Wasser“, d. h. als *Hiraṇyagarbha*) geboren (I, 1, S. 153).

Çatap. Br. 6,1,1: Der *Purusha Prajâpati* schafft die Wasser, geht, um aus ihnen geboren zu werden, als Ei in sie ein und ergiefst sich aus ihm als das Brahman (I, 1, S. 200).

Atharvav. 11,4; der *Prâṇa* zeugt das Weltall und geht als Erstgeborner (als *apâṃ garbhâ*, v. 26) in demselben hervor (I, 1, S. 301 fg.).

Atharvav. 10,7,7—8: *Skambha*, in welchem Prajâpati der Welt Ganzes stützend hegte, geht mit einem Teile von sich in die Welt ein (I, 1, S. 315).

Taitt. Âr. 1,23: Prajâpati, die Welten bauend, ging als der Ordnung Erstgeborner mit dem eignen Selbste ins eigne Selbst ein (I, I, S. 198. 332).

Vâj. Saṃh. 34,1—6: der Geist (*manas*) schliefst alle Dinge in sich und verweilt als unsterblich Licht im Menschen (I, I, S. 335).

Motiv dieser Lehre. Als Motiv der in allen diesen Stellen herrschenden Anschauung läfst sich bezeichnen, dafs man das Urprinzip in der ganzen Natur, namentlich aber und vor allem in der Seele (der Weltseele und der Einzelseele) verwirklicht sah. Hieraus entsprang die Vorstellung, dafs das Urwesen die Welt geschaffen habe und dann als Erstgeborner der Schöpfung in dieselbe eingegangen sei. Diese überkommene Anschauung werden wir auch in den Upanishad's vielfach auftreten sehen.

Widersprechender Standpunkt der Upanishad's. Aber wie ist dies möglich, da die ganze Lehre von der Weltschöpfung und von dem Eingehen des Schöpfers in die von ihm geschaffene Welt mit der Âtmanlehre der Upanishad's, streng genommen, in Widerspruch steht?

Es wird, wie wir sahen, von den Upanishad's oft ausgesprochen und liegt schon im Begriffe des *Âtman*, dafs er die alleinige Realität ist, und dafs es aufser ihm nichts geben kann, dafs somit durch seine Erkenntnis alles erkannt ist. Auf diesem Standpunkte kann eine Schöpfung der Welt aus dem Âtman nicht gelehrt werden, weil es keine Welt aufser dem Âtman gibt. **Akkommodation an das empirische Bewufstsein.** Aber die Höhe dieser metaphysischen Anschauung liefs sich, angesichts des empirischen, eine reale Welt lehrenden Bewufstseins nicht behaupten; man mufste die Realität der Welt einräumen und vereinigte damit das idealistische Dogma von der alleinigen Realität des Âtman dadurch, dafs man erklärte, die Welt sei da, sei aber in Wahrheit nur der Âtman. Auch auf diesem, Âtman und Welt für identisch erklärenden Standpunkte war eine Weltschöpfungslehre nicht möglich. Und erst indem man dem empirischen Bewufstsein eine weitere Konzession machte und jene nur behauptete, in Wirklichkeit aber nicht durchführbare Identität von Âtman und Welt gestaltete zu einem Verhältnis der Kausalität zwischen dem Âtman als Ursache und der Welt als seiner Wirkung, — erst jetzt konnte und mufste man eine Theorie

Die Identität wird zur Kausalität.

darüber aufstellen, wie die Welt als Wirkung aus dem Âtman hervorgegangen oder erschaffen worden sei. Dieser Schritt hatte noch einen weiteren zur notwendigen Folge. Nach der Schöpfungslehre war die Welt aus dem Âtman als ein Anderes herausgetreten; man mufste suchen, ihn wieder in dieselbe hineinzubringen, wollte man nicht auf das ursprüngliche Grunddogma von der alleinigen Realität des Âtman ganz verzichten. Aus diesen Motiven entsprang die Lehre, dafs der Âtman in die von ihm erschaffene Welt als Seele (Weltseele und Einzelseele) eingegangen sei, wie wir sie in den Upanishad's vorgetragen finden. So wurde es den Upanishadlehrern möglich, neben ihrer idealistischen Grundanschauung die aus dem Rigveda überkommene Lehre, wonach das Prinzip die materielle Welt schafft und dann als Erstgebornes in dieselbe eingeht, in modifizierter und fortentwickelter Weise festzuhalten. Wenn also die Vedântalehrer, Bâdarâyaṇa (Sûtram 2,1,14), Gauḍapâda (Mâṇḍûkyakârikâ 1,18. 3,15) und Çaṅkara (zu Brahmasûtra 4,3,14, p. 1126, S. 744 unserer Übersetzung, und öfter), behaupten, die Schrift lehre eine Weltschöpfung nur aus Akkommodation an die menschliche Fassungskraft, so ist dies nicht völlig abzuweisen und nur dahin zu berichtigen, dafs es nicht eine bewufste, sondern eine unbewufste Akkommodation an die, eine reale Welt nebst zeitlichem und kausalem Nexus fordernde empirische Anschauung ist, wenn auch die Upanishad's trotz ihrer weltvernichtenden Âtmanlehre eine Schöpfung der Welt durch den Âtman und ein Eingehen desselben in diese seine Schöpfung lehren, wie die folgenden Stellen zeigen.

Eingehen des Âtman in seine Schöpfung.

Unbewufstheit dieser Akkommodation.

Bṛih. 1,4,7: „Die Welt hier war damals nicht entfaltet: eben dieselbe entfaltete sich in Namen und Gestalten; ... in sie ist jener Âtman eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein, wie ein Messer verborgen ist in einer Messerscheide oder das allerhaltende [Feuer] in dem feuerbewahrenden [Holze]“.

Beispiele.

Chând. 6,2—3: „Seiend nur, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites. ... Dasselbige beabsichtigte: ich will vieles sein, will mich fortpflanzen: da schuf es die Glut“. Weiter geht aus der Glut das Wasser, aus diesem die Nahrung (d. h. die Erde) hervor. „Jene Gott-

heit beabsichtigte: wohlan, ich will in diese drei Gottheiten [Glut, Wasser, Nahrung] mit diesem lebenden Selbste [der individuellen Seele] eingehen und auseinanderbreiten Namen und Gestalten".

Taitt. 2,6: „Er [der Âtman] begehrte: ich will vieles sein, will mich fortpflanzen. Da übte er Kasteiung. Nachdem er Kasteiung geübt, schuf er die ganze Welt, was irgend vorhanden ist. Nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein".

Ait. 1,1: „Zu Anfang war diese Welt allein Âtman; es war nichts andres da, die Augen aufzuschlagen. Er erwog: ich will Welten schaffen. Da schuf er diese Welten: die Flut, die Lichträume, das Tote, die Wasser". Weiter 1,3,11: „Er erwog: wie könnte dieses [Menschengefüge] ohne mich bestehen? Und er erwog: auf welchem Wege soll ich in dasselbe eingehen? . . . Da spaltete er hier den Scheitel und ging durch diese Pforte hinein".

Chronologie. Was das relative Alter der angeführten Stellen betrifft, so dürfte die von uns gewählte Reihenfolge auch die historische sein. Am wenigsten entwickelt ist Brih. 1,4,7. Eingehend schildert Chând. 6,2—3 den Schöpfungsprozefs, kennt aber nur drei Elemente. Taitt. 2,1 läfst aus dem Âtman die fünf Elemente hervorgehen. Ait. 3,3 erwähnt die fünf Elemente und bezeichnet sie zum erstenmal mit dem spätern Terminus technicus *pañca mahâbhûtâni*; auch die ausgemalte Schilderung, wie der Âtman durch die Schädelnaht in den Menschen hineinfährt, Ait. 1,3,11, läfst diese Stelle unter den angeführten als die späteste erscheinen.

3. Die Schöpfung der unorganischen Natur.

Organisches und Unorganisches. In der ganzen Natur ist keine andere Grenze so scharf gezogen, wie die zwischen Unorganischem und Organischem; und diese Unterscheidung beherrscht auch die Naturanschauung der Inder, sofern sie zwar beides, Unorganisches wie Organisches, aus dem Âtman ableiten, jedoch in ganz verschiedenem Sinne. Alle organischen Wesen, also alle Pflanzen, Tiere, Menschen und Götter, sind wandernde Seelen, sind also im Grunde der Âtman selbst, wie er, aus Gründen die uns noch

beschäftigen werden, in diese vielheitliche Welt als wandernde, individuelle Seele eingegangen ist. Hingegen sind die (wegen ihres Umfanges von Ait. 3,3. Maitr. 3,2. Prâṇâgnihotrop. 4 an *mahâbhûtâni* genannten) unorganischen Wesen, d. h. die fünf Elemente: Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erde, wenn sie auch von Brahman regiert werden (Bṛih. 3,7,3—14) und unter dem Schutze besonderer Gottheiten stehen (Bṛih. 2,1,5—8. 2,5,1—10), doch nicht, wie alle Pflanzen, Tiere, Menschen und Götter, wandernde Seelen, sondern nur der von Brahman ausgebreitete Schauplatz, auf dem die Seelen ihre Rolle zu spielen haben. Ehe wir von der Entstehung der Elemente aus Brahman und sodann, im nächsten Abschnitte, von dem Eingehen des Brahman in sie als Seele handeln, ist noch einiges über die Schöpfungsmythen der Upanishad's vorauszuschicken.

Die Schöpfungsmythen der Upanishad's.

Wir zeigten oben (Seite 166—168), wie es den Upanishadlehrern, trotz der von ihnen vertretenen, eine Welt aufserhalb des Âtman ausschliefsenden Alleinslehre, durch unbewufste Annäherung an die empirische Anschauung möglich wurde, sich an das überkommene Schema der Schöpfungsmythen anzuschliefsen. So wird Chând. 4,17,1—3 und, in kürzerer Form, Chând. 2,23 ein Schöpfungsmythus reproduziert, den wir, in teilweise wörtlicher Übereinstimmung, schon oben (I, 1, S. 183-189) aus Ait. Br. 5,32 und Çatap. Br. 11,5,8 kennen lernten. An die Vorstellung von dem Weltei, deren ersten Ursprung wir in dem „Lebenskräftigen, das in der Schale eingeschlossen war" (Ṛigv. 10,129,3) und in dem „goldnen Keime" (*hiraṇyagarbha* Ṛigv. 10,121,1) nachgewiesen haben (oben I, 1, S. 123. 130), und deren Fortbildung uns bereits Çatap. Br. 6,1,1 und 11,1,6 begegnete (I, 1, S. 200. 195—196), knüpft ein Schöpfungsmythus an, welcher Chând. 3,19 erhalten ist: „Diese Welt war zu Anfang nichtseiend; dieses [Nichtseiende] war das Seiende. Dasselbige entstand. Da entwickelte sich ein Ei. Das lag da, solange wie ein Jahr ist. Darauf spaltete es sich; die beiden Eierschalen waren, die eine von Silber, die andre von Gold. Die silberne ist diese Erde, die goldene der Himmel dort" usw. (Auf diesen Vorgängern beruht die Darstellung bei Manu 1,9—13.) — Chând. 3,19.

In eigentümlicher Verwebung erscheint die Vorstellung

von dem Weltei mit der von dem vorweltlichen *Purusha* (Ṛigv. 10,90, oben I, ɪ, S. 150—158) in dem Schöpfungsmythus zu Eingang der, dem Ṛigveda angehörenden, Aitareya-
Ait. 1,1. Upanishad. „Zu Anfang war diese Welt allein Âtman; es war nichts andres da, die Augen aufzuschlagen. Er erwog: ich will Welten schaffen!“ Nachdem er sodann die Erde und den Luftraum, die Wasser darüber und die darunter geschaffen, holt er aus den Wassern den Purusha hervor und formt ihn. Indem er diesen bebrütet, spalten sich, „wie ein Ei“, Mund, Nase, Augen usw. desselben, woraus die acht psychischen Organe und aus diesen sodann Agni, Vâyu, Âditya usw. als die acht Welthüter hervorgehen, welche schliefslich im Menschen als Rede, Odem, Gesicht usw. Wohnung nehmen. Aber trotz dieser Belebung durch die aus dem Weltpurusha stammenden Sinnesorgane kann das Menschengefüge erst bestehen, nachdem der Schöpfer selbst durch die Scheitelnaht (*vidṛiti*) als individuelle Seele in dasselbe eingegangen ist. — Die Tendenz dieses Mythus ist deutlich: der Purusha, welcher Ṛigv. 10,90 das Urprinzip gewesen war, wird hier zu einer von dem Âtman abhängigen Potenz; und dementsprechend werden nur die Seelenorgane des Menschen auf den Purusha, die Seele selbst aber auf den Âtman zurückgeführt.

Bṛih. 1,4. Der originellste und bedeutendste Schöpfungsmythus der Upanishad's ist die Darstellung der Weltausbreitung aus dem Âtman, Bṛih. 1,4. Hier erscheint die traditionelle Form des Schöpfungsmythus nur wie ein leicht übergeworfenes Gewand; der Zweck ist nicht, eine zusammenhängende Schöpfungsgeschichte zu erzählen, sondern vielmehr, in einer Reihe lose aneinandergereihter Schöpfungsbilder die völlige Abhängigkeit alles Seienden von dem Âtman zu lehren. Daher wird immer wieder von neuem an den Âtman angeknüpft, um zu zeigen, wie die Spaltung desselben in Mann und Weib und, durch Flucht des Weibes vor dem Manne, in die verschiedenen Tiergeschlechter, — die Ausbreitung von Name und Gestalt und das Eingehen des Âtman in dieselben, — die Schöpfung der göttlichen und nach ihnen der menschlichen Kasten, usw., — dies alles nur die Selbstausbreitung des Âtman zur vielheitlichen Welt und die Wesensidentität aller ihrer Erscheinungen

mit dem Âtman bedeutet. Durch das Bewufstsein „ich bin Brahman“ (*aham brahma asmi*, 1.4,10) wird der Âtman zum Weltall, „und auch heutzutage, wer also eben dieses erkennt: «Ich bin Brahman!» der wird zu diesem Weltall; und auch die Götter haben nicht Macht, zu bewirken, dafs er es nicht wird. Denn er ist die Seele (*âtman*) derselben“. So wird die überkommene Lehre von der Schöpfung nur als eine äufserliche Form beibehalten: sie dient nur, um die alleinige Realität des Âtman an den verschiedenen Welterscheinungen aufzuzeigen.

Von der Höhe dieses Standpunktes sehen wir die Upanishad's immer wieder zum angebornen Realismus zurückkehren, um eine Schöpfung der Welt und der Elemente, aus welchen sie besteht, im einzelnen zu lehren.

Wie in der griechischen Philosophie Philolaos, Platon und Aristoteles, so unterscheiden auch die meisten indischen Denker fünf Elemente: Äther, Wind, Feuer, Wasser und Erde. An eine Abhängigkeit der griechischen von der indischen oder der indischen von der griechischen Vorstellungsweise ist dabei nicht zu denken, schon deswegen, weil die Reihenfolge eine verschiedene ist, indem bei den Griechen zwischen Äther und Luft das Feuer, bei den Indern zwischen Äther und Feuer die Luft steht. Ferner, weil auf beiden Gebieten unabhängig von einander die einfache Beobachtung der Natur darauf führte, die fünf Aggregatzustände der Materie, das Feste, Flüssige, Gasförmige, Permanent-Elastische und Imponderabile, als die fünf Bestandteile der körperlichen Welt zu betrachten, denen, wie wir sehen werden, die fünf spezifischen Energien der Sinnesorgane entsprechen. Endlich sehen wir auch in der griechischen wie in der indischen Philosophie die Lehre von der Fünfzahl der Elemente aus einfacheren Vorstellungen allmählich sich bilden. Die fünf Elemente.

Bei den Indern ist das älteste Element das Wasser; schon Ṛigv. 10,129,3 erschien das Urwesen als ein „lichtloses Gewoge“ (*apraketam salilam*): Ṛigv. 10,121,9 erzeugt Prajâpati „die glanzreich grofsen Wasser“; ebendieselben erscheinen Ṛigv. 10,82,1 als das Urschlammschmalz, in welches zu Anfang Himmel und Erde eingetaucht waren; Ṛigv. 10,72,4—6 Das Wasser.

als der mit *Aditi* identische „Wogenschwall“ usw. Auch in den Upanishad's lebt noch die Vorstellung von den Urwassern fort; Bṛih. 1,5,13: „jenes Prâṇa Leib sind die Wasser“; — Chând. 7,10,1: „nur dieses Wasser, in festgewordenem Zustande, sind diese Erde, der Luftraum, der Himmel, die Berge, die Götter und Menschen, die Haustiere und Vögel, die Kräuter und Bäume, die wilden Tiere bis herab zu den Würmern, Fliegen und Ameisen, sie alle sind nur dieses Wasser in festgewordenem Zustande“; — und Kaush. 1,7 (Up. S. 28) sagt Brahman zu der sich mit ihm als identisch erkennenden Seele: „die Urwasser, fürwahr, sind meine Welt [als *Hiraṇyagarbha*], und sie ist Dein!“ Auch Kâṭh. 4,6 wird von dem Purusha gesagt, dafs er schon vor den Urwassern da war; und ebendieselben sind im folgenden Verse (vgl. oben Ṛigv. 10,72,5) unter der „zugleich mit dem Leben entspringenden Götterträgerin *Aditi*“ zu verstehen; auch sie „weilt in der Herzenshöhle“ (in welcher nach Chând. 8,1,3 Himmel und Erde beschlossen sind), d. h. auch die Urwasser sind ein Produkt des im Herzen wohnenden Âtman. Ihm hat, nach Îçâ 4, *Mâtariçvan* (d. h. wohl der Prâṇa) schon die Urwasser eingewoben, er hat, nach Mahânâr. 1,4 durch Wasser die Lebewesen auf der Erde gesät. Auch die Kosmogonie Ait. 1,1 erklärt sich hieraus. Sie scheint speziell an Ṛigv. 10,82,1 anzuknüpfen. Dort hiefs es, dafs anfangs die Welten im *ghṛitam* der Urwasser versunken gewesen, und dafs der Schöpfer, nachdem er zuerst die äufsersten Enden [die nur aus den Wassern bestehen konnten] befestigt hatte, zwischen ihnen Erde und Himmel ausgebreitet habe (oben I, 1, S. 137). Hieraus läfst sich Ait. 1,1 verstehen, wo es heifst: „Er erwog: ich will Welten schaffen! Da schuf er diese Welten: die Flut, die Lichträume, das Tote, die Wasser *(ambho, marîcîr, maram, âpas)*. Jenes ist die Flut, jenseits des Himmels; der Himmel ist ihr Boden. Die Lichträume sind der Luftraum. Das Tote ist die Erde. Was unter ihr, das sind die Wasser“. Nach dieser Darstellung haben wir als die beiden Enden der Welt, oberhalb und unterhalb derselben, Wasser, zwischen beiden aber den hellen Luftraum (daher *marîcîr*) und die dunkle (daher tote) Erde, d. h. das *sûrtam* und das *asûrtam rajas* aus

Ṛigv. 10,82,4. Aus einer Bezugnahme auf diese Stelle würde sich die übrigens isoliert dastehende Konstruktion der Weltteile Ait. 1,1 vollkommen erklären. Im weitern Verlaufe zählt dieselbe Upanishad (Ait. 3,3) schon die später üblichen fünf Elemente auf.

Feuer, Wasser, Erde.

Ein weiterer Schritt geschieht Bṛih. 1,2,2, wo wir das eine Element der Urwasser in drei übergehen sehen. Auch hier schafft Prajâpati durch sein Lobsingen das Wasser: aus der Butterung desselben entsteht die Erde, aus der Anstrengung und Erhitzung bei dieser Tätigkeit das Feuer.

Die Hauptstelle für die Dreizahl der Elemente ist Chând. 6,2. Die Wasser sind hier nicht mehr der Ausgangspunkt, sondern nehmen ihre Stelle zwischen dem feineren Feuer und der gröberen Erde ein. Die Tendenz, für gewöhnliche Dinge mystische, dem Uneingeweihten unverständliche Ausdrücke zu wählen (welche in den Brahmasûtra's bis ins Komische getrieben wird), zeigt sich darin, dafs neben dem Wasser, dessen Benennung schon feststand, das Feuer als *tejas* (Glut), die Erde als *annam* (Nahrung) bezeichnet wird. In systematischer Form wird das Hervorgehen dieser drei Elemente aus einander und zuhöchst aus dem Seienden, d. h. dem Brahman, geschildert und begründet: „Dasselbe beabsichtigte: Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen! Da schuf es die Glut *(tejas)*. Diese Glut beabsichtigte: Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen! Da schuf sie die Wasser *(âpas)*. Darum wenn ein Mensch die Glut des Schmerzes fühlt oder schwitzt, so entstehet aus der Glut das Wasser [der Tränen, des Schweifses]. Diese Wasser beabsichtigten: Wir wollen vieles sein, wollen uns fortpflanzen! Da schufen sie die Nahrung *(annam)*. Darum, wenn es regnet, so entstehet reichliche Nahrung, denn aus den Wassern eben entstehet die Nahrung, die man isset." Nachdem sodann das Eingehen des Seienden als individuelle Seele *(jîva âtman)* in die drei von ihm geschaffenen Gottheiten, d. h. in die Elemente, berichtet worden, so folgt weiter die Auseinandersetzung, wie das Seiende die von ihm erschaffenen Elemente „dreifach gemacht" habe, indem es jedes derselben mit Bestandteilen der drei andern versetzte. So wird beispielsweise an Feuer, Sonne, Mond und Blitz nachgewiesen, dafs das Rote

Die Dreifachmachung.

an ihnen aus Glut, das Weifse aus Wasser, das Schwarze aus Nahrung bestehe. Sonach sind die in der Natur vorkommenden Stoffe nicht reine Elementarstoffe, sondern Gemische, wobei, wie Bâdarâyaṇa sagt (Sûtram 2,4,22): *vaiçeshyât tu tadvâdas, tadvâdaḥ*, was man ganz wörtlich wiedergeben kann durch: *denominatio fit a potiori*. — In dieser Theorie von der Dreifachmachung der Urelemente liegt der erste Keim der spätern Unterscheidung von Reinstoffen (*tanmâtra*) und groben Elementen (*sthûlabhûtâni*). Das erste Vorkommen derselben ist Praçna 4,8, wo unterschieden werden: „die Erde und der Erdstoff (*pṛithivî ca pṛithivîmâtrâ ca*), das Wasser und der Wasserstoff, die Glut und der Glutstoff, der Wind und der Windstoff, der Äther und der Ätherstoff". Die hier gebrauchten Ausdrücke: *pṛithivîmâtrâ*, *apomâtrâ*, *tejomâtrâ*, *vâyumâtrâ*, *âkâçamâtrâ*, werden dann später zusammengefafst zu dem Terminus *Tanmâtra* „aus diesem allein bestehend", welcher zuerst sich findet Maitr. 3,2 und weiterhin Prâṇâgnihotrop. 4. Mahop. 1. (An eine Entstehung aus *tanu-mâtra*, wie wohl behauptet worden, ist nach dem Gesagten nicht zu denken.) In dem (aufserhalb des Zusammenhangs stehenden) Verse Manu 1,27 werden die Tanmâtra's als *aṇvyo mâtrâḥ* erwähnt, und in der Sâñkhyaphilosophie spielen sie, wie später zu zeigen, eine wichtige Rolle. Bâdarâyaṇa nennt sie nicht, und Çañkara im Kommentar zu 2,2,10, p. 514,14 erwähnt sie nur als Sâñkhyaterminus, um sie abzuweisen, vertritt aber in seiner Lehre von dem feinen Leibe (System des Vedânta S. 399 und Anm. 127) eine verwandte Vorstellung. — Nachdem man von den drei Elementen zu fünfen übergegangen war, machte man aus der Dreifachmachung der Elemente eine Fünffachmachung (*pañcîkaraṇam*, zuerst, unseres Wissens, bei Çañk. zu Chând. 6,4, p. 417,5), welche im Vedântasâra dahin präzisiert wird, dafs von jedem der fünffachgemachten Elemente die Hälfte rein und die andre Hälfte aus den vier übrigen Elementen zugemischt ist, so dafs z. B. das in der Natur vorkommende Wasser aus $^1/_2$ Wasser + $^1/_8$ Erde + $^1/_8$ Feuer + $^1/_8$ Luft + $^1/_8$ Äther besteht. — Als Motive dieser Dreifachmachung oder Fünffachmachung darf nicht die Vedântasâra § 128 (Böhtl.) in Verbindung mit ihr vorgetragene

Die *tanmâtra's*.

Die Fünffachmachung.

Motive dieser Lehre.

Theorie betrachtet werden, nach welcher die Erde riechbar, schmeckbar, sichtbar, fühlbar und hörbar, das Wasser schmeckbar, sichtbar, fühlbar und hörbar, das Feuer sichtbar, fühlbar und hörbar, der Wind fühlbar und hörbar und der Äther blofs hörbar ist. Diese Theorie setzt nicht die gemischten, sondern die ungemischten Elemente voraus, welche bei ihrem Hervorgehen aus einander die Eigenschaften der Elemente, aus denen sie hervorgegangen sind, beibehalten (der Wind neben der Fühlbarkeit auch die Hörbarkeit, weil er aus dem hörbaren Äther hervorgegangen, usw.). Mit der Dreifachmachung oder Fünffachmachung hingegen steht diese Theorie in Widerspruch, da z. B. der fünffachgemachte Äther, eben wegen der Zumischung der vier andern Elemente, nicht mehr blofs hörbar, sondern auch fühlbar, sichtbar, schmeckbar und riechbar sein müfste. Hingegen wüfsten wir als Motiv der Drei- und Fünffachmachung der Elemente, aufser der Wahrnehmung, dafs in allem Spuren von allem sind (πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι, Anaxagoras bei Ar. phys. 1,4 187 b 1), nur anzugeben, dafs der menschliche Organismus, obwohl er nur einzelne Stoffe als Nahrung aufnimmt, doch aus ihnen alle drei Elemente, Nahrung, Wasser und Glut, entnimmt, welche nach der Schilderung, die sich an die Dreifachmachung der Elemente Chând. 6,5 anschliefst, zu seinem Aufbau erforderlich sind.

Ein grofser Fortschritt über die behandelte Stelle Chând. 6,2 fg. hinaus, welche aus Brahman nur drei Elemente, Feuer, Wasser und Erde, hervorgehen liefs, besteht darin, dafs der Äther (oder Raum *âkâça*) und der Wind (*vâyu*), welche in der ältern Zeit, wie wir sahen, als symbolische Vertreter des Brahman selbst gegolten hatten, weiterhin als die beiden feinsten Elemente zwischen Brahman und das Feuer eingeschoben wurden. Hierdurch gelangte man zur Fünfzahl der Elemente, welche, mit wenigen Ausnahmen, von allen spätern Philosophen Indiens angenommen werden. Die erste Stelle, welche die fünf Elemente nach dem Chând. 6,2 vorliegenden Schema, das erste aus Brahman und jedes folgende aus dem jedesmal vorhergehenden, hervorgehen liefs, findet sich (Aufzählungen wie Bṛih. 4,4,5 kommen nicht in Betracht) Taitt. 2,1, eine Stelle, welche in der indischen Philosophie eine fundamentale

Fünf Elemente.

Bedeutung gewonnen hat: „Aus diesem Âtman, fürwahr, ist der Äther [Raum] entstanden, aus dem Äther der Wind, aus dem Winde das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde". — Dieser Fünfzahl der Elemente entspricht, wie wir später sehen werden, die Fünfzahl der Erkenntnissinne (Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack, Geruch), welche, wenn nicht die erste Aufstellung, so doch die definitive Festhaltung der fünf Elemente veranlafst hat. Jedes Element hat seine bestimmte Qualität (Ton, Fühlbarkeit, Farbe, Schmeckbarkeit, Riechbarkeit) und aufser dieser, wie schon oben bemerkt, noch die Qualität derjenigen Elemente, aus denen ein jedes hervorgegangen ist. Spätere Upanishadstellen, in denen die fünf Elemente teils aufgezählt, teils erwähnt werden, sind: Ait. 3,3 (noch ungeordnet); Çvet. 2,12. 6,2 (vgl. auch Kâṭh. 3,15); Praçna 6,4, Maitr. 3,2. 6,4. Âtma 2. Piṇḍa 2. Prâṇâgnihotra 4.

Entsprechend fünf Erkenntnissinne.

4. Die organische Natur.

Eingehen des Brahman in seine Schöpfung. Motiv dieser Lehre.

In Akkommodation an das menschliche, auf kausale Zusammenhänge gerichtete Erkenntnisvermögen stellte sich die Wesensidentität der Welt mit Brahman als eine Schöpfung der Welt durch das Brahman dar. Wie das indische Wort für Schöpfung, *sṛishṭi*, zu verstehen gibt, ist diese zu denken als ein Entlassen, Loslassen, Ausgiefsen, somit als ein Heraustreten der Welt aus Brahman, welches als solches mit dem Grunddogma von der alleinigen Realität des Brahman in Widerspruch stand. Daher erforderte die Lehre von der Schöpfung der Welt, sollte diese nicht als ein Anderes, ein Fremdes dem Brahman gegenübertreten, zu ihrer Ergänzung die Vorstellung, dafs das Brahman selbst, nachdem es die Welt geschaffen, in dieselbe als Seele eingegangen sei; Bṛih. 1,4,7: „in sie (die Welt) ist jener [Âtman] eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein"; Chând. 6,3,3: „da ging jene Gottheit (das Brahman) in diese drei Gottheiten (die Elemente) mit diesem lebenden Selbste (*jîva âtman*, der individuellen Seele) ein und breitete aus einander Namen und Gestalten"; Taitt. 2,6: „nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein"; Ait. 1,3,12: „da spaltete er hier den Scheitel und ging durch diese

Pforte hinein". Brahman schafft die Organismen als Burgen (*puras*) und geht dann in dieselben als Bürger (*purusha*, d. h. als die Seele) ein, Bṛih. 2,5,18:

> Als Burgen schuf Zweifüſsler er,
> Als Burgen die Vierfüſsler auch;
> In Burgen ging als Vogel er,
> In Burgen er als Bürger ein.

Solche Wohnstätten, in welche Brahman als individuelle Seele eingegangen ist, sind alle lebenden Wesen, also alle Pflanzen, alle Tiere, alle Menschen und alle Götter: **Alle Lebewesen sind Seelen. (Brahman).**

> Aus ihm die Götter vielfach sind entstanden,
> Und Selige, aus ihm Menschen, Vieh und Vögel,
> Einhauch und Aushauch, Reis und Gerste, —

wie es Muṇḍ, 2,1,7 mit Anklang an Ṛigv. 10,90,8 und Atharvav. 11,4,13 (oben I, I, S. 157. 303) heiſst. Alle lebenden Wesen sind demnach Brahman, Ait. 3,3: „Dieses (das Bewuſstsein, d. h. der Âtman) ist Brahman, dieses ist Indra, dieses ist Prajâpati, dieses ist alle Götter, — ist die fünf Elemente, Erde, Wind, Äther, Wasser, Lichter, — ist die Klein-Lebewesen und was ihnen etwa ähnlich, — ist die Samen der einen und andern Art, — ist Eigeborenes, Mutterschoſsgeborenes, Schweiſsgeborenes, Sproſsgeborenes, — ist Rosse, Rinder, Menschen, Elefanten, — ist alles was lebt, was da geht und fliegt und was bewegungslos". Unter dem „Bewegungslosen" (*sthâvaram*) ist die Pflanzenwelt zu verstehen. Zu der ganzen Stelle bemerkt Çaṅkara: „In dieser Weise nimmt in allen den speziellen Körperhüllen von Brahmán bis herab zum Grashalm (*brahmâdi-stambaparyanteshu*, ein später viel gebrauchter Ausdruck) das Brahman diese und jene Namen und Gestalten an". Eine Einteilung der organischen Wesen in drei Klassen: „aus dem Ei Geborenes, lebend Geborenes und aus dem Keim Geborenes", fand sich schon Chând. 6,3,1, wozu dann obige (spätere) Stelle als vierte Klasse das „Schweiſsgeborene" (Insekten und dergleichen) hinzufügt. In jeder dieser Erscheinungen wohnt das ganze Brahman; der Âtman heiſst *Sâman*, „weil er gleich (*sama*) ist der Ameise, gleich der Mücke, gleich dem Elefanten, gleich diesen drei Welträumen, gleich **Klassen der organischen Wesen.** **In jedem Lebenden das ganze Brahman.**

diesem Weltganzen“ (Bṛih. 1,3,22). Ein Beispiel von der Beseeltheit der Pflanzen liefert Chând. 6,11,1 an dem Baume, welcher dasteht, „durchdrungen von dem lebendigen Selbste (*jîva âtman*, der individuellen Seele), strotzend und freudevoll“; dafs dementsprechend auch die Wanderung der Seelen bis in die Pflanzenwelt sich erstreckt, lehrt Kâṭh. 5,7:

Die Pflanzen.

Im Mutterschofs geht ein dieser,
Verkörpernd sich zur Leiblichkeit, —
In eine Pflanze fährt jener, —
Je nach Werk, je nach Wissenschaft.

Die Götter. Nach oben hin erstreckt sich die Seelenwanderung bis in die Götterwelt hinein, Bṛih. 4,4,4: „Wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff nimmt und daraus eine andere, neuere, schönere Gestalt hämmert, so auch diese Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen [zeitweilig] losgelassen hat, so schafft sie sich eine andere, neuere, schönere Gestalt, sei es der Väter oder der Gandharven oder der Götter oder des Prajâpati oder des Brahmán, oder andrer Wesen“. Das Hervorgehen der Kreaturen aus Brahman, nachdem sie, wie die Blumensäfte in den Honig, wie die Flüsse in den Ozean, in dasselbe (im Tiefschlaf und im Tode) eingegangen sind, geschieht in unbewufster Weise, Chând. 6,10,2: „also, fürwahr, wissen auch alle diese Kreaturen, wenn sie aus dem Seienden wieder hervorgehen, nicht, dafs sie aus dem Seienden wieder hervorgehen: selbige, ob sie hier Tiger sind oder Löwe, oder Wolf, oder Eber, oder Wurm, oder Vogel, oder Bremse oder Mücke, was sie immer sein mögen, dazu werden sie wiedergestaltet“. Vgl. die ähnliche, und vielleicht davon abhängige, Aufzählung, Kaush. 1,2: „Der wird hienieden, sei es als Wurm, oder als Fliege, oder als Fisch, oder als Vogel, oder als Löwe, oder als Eber, oder als Beifstier, oder als Tiger, oder als Mensch, oder als sonst etwas, an diesem oder jenem Orte wiederum geboren, je nach seinem Werke, je nach seinem Wissen“.

Unbewufstes Hervorgehen aus Brahman.

Mythus vom Entstehen der Tiergeschlechter. Eine mythische Schilderung des Entstehens des Menschengeschlechtes und der Tiergeschlechter bietet Bṛih. 1,4,3—4. Der Âtman ist ursprünglich weder Mann noch Weib, sondern

(wie in dem Mythus des Aristophanes bei Platon Symp. p. 189 C fg.) die ungeschiedene Einheit beider, welche sich spaltet und in der Zeugung zur Wiedervereinigung gelangt. Hierauf entflieht das Weib und verbirgt sich der Reihe nach in den verschiedenen Tierspezies der Kühe, Pferde, Esel, Ziegen, Schafe bis herab zu den Ameisen; der Âtman aber verfolgt sie durch alle Formen hindurch und zeugt so die Individuen jeder einzelnen Tierart. — Man könnte versucht sein, diesem Mythus einen tieferen Sinn unterzulegen; das Männliche wäre der nach seiner Manifestation verlangende Wille, das Weibliche der Inbegriff der Formen (der platonischen Ideen), welche, obgleich aus dem Willen entsprungen, ihm doch heterogen sind, vor ihm fliehen, bis der schöpferische Wille sich ihrer bemächtigt, um in ihnen allen sein Wesen zum Ausdruck zu bringen. — Jedenfalls besagt der Mythus soviel, dafs alle Tierformen mit dem Menschen gleichen Wesens und, wie er, Verkörperungen des Âtman sind.

Schöpfung der Götter eine Überschöpfung.

Im Folgenden (Bṛih. 1,4,6. 11—15) wird geschildert, wie der Âtman über sich hinaus die verschiedenen Götterklassen schafft; „weil er als höhere [als er selbst ist] die Götter schuf, und weil er, als Sterblicher, die Unsterblichen schuf, darum heifst sie die Überschöpfung *(atisṛishṭi)*“. Hierin liegt jedenfalls so viel, dafs der als Mensch verkörperte Âtman in sich das Prinzip aller höheren Welten und Wesen enthält.

5. Die Weltseele (*Hiraṇyagarbha, Brahmán*).

Die Weltseele (*Brahmán, Hiraṇyagarbha*).

Wie die Einzelseele zu ihrem Leibe, so verhält sich zu dem Weltleibe die Weltseele, welche, zum Unterschiede von dem *Bráhman* (neutr.) als Urprinzip, als der *Brahmán* (mask.) oder auch als der *Hiraṇyagarbha* bezeichnet wird, welcher nach Ṛigv. 10,121,1 aus den von dem Urprinzip geschaffenen Urwassern als der Erstgeborne der Schöpfung hervorging. Weil es das Urprinzip selbst ist, welches in seiner Schöpfung als Erstgeborner erscheint, darum wird auch der letztere, mit Änderung des Genus und des Akzentes, als der *Brahmán*, gleichsam als das persönlich gewordene *Bráhman*, bezeichnet. In den ältern Upanishadtexten ist diese Vorstellung nur wenig

ausgebildet. In der oben zitierten Stelle Bṛih. 4,4,4 erschien als Beispiel einer wandernden Seele neben Prajâpati und den übrigen Göttern auch der *Brahmán* (ohne Zweifel als Maskulinum aufzufassen). Ait. 3,3 wird an der Spitze der Lebewesen, als welche der Âtman zur Erscheinung kommt, der *Brahmán* genannt (auch hier ist natürlich *esha brahmâ* zu lesen statt *esha brahma*, wie gedankenloserweise Ait. Âr. 2,6,1,5 p. 299,3 gedruckt ist; vgl. auch die unmittelbar folgenden Worte des Sâyaṇa: *anena pul-liṅgena brahmaçabdena 'Hiraṇyagarbhaḥ samavartata agre' ity-âdi-çâstra-prasiddhaḥ prathamaḥ çarîrî vivakshitaḥ*). Auch Kaush. 1, wo dieser persönlich gedachte *Brahmán* die im Jenseits ankommende Seele empfängt, wird seine Identität mit *Hiraṇyagarbha* durch die Schlufsworte 1,7 angedeutet: „Die Urwasser, fürwahr, sind meine Welt, und sie ist dein!" — Sonst wird der persönliche Brahmán (oder an seiner Stelle gelegentlich *Parameshṭhin*, *Prajâpati* Bṛih. 2,6,3. 4,6,3. 6,5,4) in ältern Texten nur erwähnt als der Träger der göttlichen Offenbarung (wie vordem der *Vena*, oben I, 1, S. 252 fg.) und ihr Vermittler an die Menschen: Chând. 3,11,4. 8,15. Muṇḍ. 1,1,1—2 und öfter in späteren Upanishad's.

Brahmán (Hiraṇyagarbha) ist der *kapila rishi* in der Çvet. Up.

Ausgeführter findet sich diese Vorstellung von dem Erstgebornen der Schöpfung als dem Urquell aller Weisheit erst in der (überhaupt zur Personifikation des Göttlichen neigenden) Çvetâçvatara-Upanishad, wo derselbe als der *Brahmán*, als *Hiraṇyagarbha*, der „Goldkeim", oder auch einmal, 5,2, mit poetischer Umschreibung dieses Wortes, als der (wie Gold) „rote Weise", *kapila ṛishi*, bezeichnet wird, was dann viele zu dem Irrtum verleitet hat, dafs hier, in einer vedischen Upanishad, als der Erstgeborne des Schöpfers — Kapila, der Stifter des Sâṅkhyasystems, genannt werde! Hätte der allem Dualismus und Atheismus so feindlich gegenüberstehende Autor unserer Upanishad diesen gekannt (was wir nicht glauben), so würde er ihn wohl mit ganz andern Epithetis charakterisiert haben. Die Meinung, dafs hier Kapila genannt werde, ist nur möglich, solange man die Stelle isoliert und ohne Rücksicht auf den ganzen Zusammenhang der Upanishad betrachtet, welche denselben Gedanken, der hier vorkommt, noch an vier andern Stellen zum Ausdruck bringt. Sie feiert den Rudra

(Çiva), in welchem sie das Urwesen sieht, als den Urquell aller Weisheit; „aus ihm erflofs das Wissen uranfänglich" (4,18, vgl. Bṛih. 2,4,10); — „er heifst der Erstlings-Purusha, der Grofse" (*agryaḥ purusho mahân*, 3,19, vgl. *mahân âtmâ* Kâṭh. 3,10. 6,7); — er ist es, „der den Gott Brahmán schuf zu Anfang, und der ihm auch die Veden überliefert" (6,18); — „der vormals den Hiraṇyagarbha zeugte" (3,4), — „der selbst entstehen sah den Hiraṇyagarbha" (4,12), — und mit Hinweis auf die letzteren Stellen heifst es dann 5,2: „der mit jenem [3,4 und 4,12 erwähnten] ersterzeugten, roten Weisen (*kapilam ṛishim*) im Geist ging schwanger und ihn sah geboren". Das zurückweisende *tam* sowie die Worte *jâyamânaṃ ca paçyet*, verglichen mit 4,12 *paçyata jâyamânam*, machen wohl die Rückbeziehung auf diese Stelle, und somit auf Hiraṇyagarbha, unzweifelhaft.

Aus späteren Upanishad's ist zu erwähnen, dafs nach Nârâyaṇa 1 der Brahmán aus *Nârâyaṇa*, und dafs nach Atharvaçiras 6 aus *Rudra*, nach Mahâ 3 aus *Nârâyaṇa*, das Weltei und aus diesem sodann der Brahmán entsteht; als Quelle des Wissens wird derselbe bezeichnet Piṇḍa 1, Gâruḍa 3, und (unter dem Namen *Hiraṇyagarbha*) Mahâ 4. Im Gegensatze zu dem ichbewufsten *Jîva* (der individuellen Seele) wird *Hiraṇyagarbha* als „allichbewufst" (*sarvâhaṃmânin*) bezeichnet Nṛisiṅhott. 9, Up. S. 798. Nârâyaṇa.

Der Stufenfolge von Urwesen, Urwasser und Erstgeborenem (*Brahmán, Hiraṇyagarbha*) entspricht es, wenn, unter Abstreifung der mythologischen Form, Kâṭh. 3,10—11. 6,7—8 als die drei obersten Prinzipien *Purusha, Avyaktam* und *Mahân Âtmâ* bezeichnet werden. Hier ist, im Gegensatze zum individuellen Âtman, der *Mahân Âtmâ* (das grofse Selbst, dem *mahân purusha* Çvet. 3,19 entsprechend) die Weltseele, d. h. der allichbewufste Hiraṇyagarbha. Die *Buddhi* ist Kâṭh. 3,10 noch dem *Mahân Âtmâ* untergeordnet. Eine Verschmelzung beider führt dann weiterhin zum kosmischen Intellekte (*mahân, buddhi*) der Sâṅkhyaphilosophie. — Auf andern Gebieten entspricht dem kosmischen Intellekte als Träger der Welt (*Hiraṇyagarbha, Mahân*) der aus dem ἕν emanierende νοῦς der Neuplatoniker sowie das „reine Subjekt des Erkennens" (das ewige

Der *Mahân Âtmâ*.

Analogien und philosophische Bedeutung dieser Vorstellung.

Weltauge) der schopenhauerschen Philosophie. Für das metaphysische Verständnis der Welt ist diese Vorstellung eine unentbehrliche. Wir wissen es (und auch die Inder wufsten es schon, Bṛih. 2,4,5), dafs die ganze objektive Welt nur möglich ist, sofern sie getragen wird von einem erkennenden Subjekte. Dieses Subjekt als Träger der objektiven Welt kommt zur Erscheinung in allen individuellen Subjekten, ist aber keineswegs mit ihnen identisch. Denn die individuellen Subjekte vergehen (Bṛih. 2,4,12 „nach dem Tode ist kein Bewufstsein“, vgl. Bṛih. 3,2,12), die objektive Welt besteht aber auch ohne sie weiter, mithin auch das ewige Subjekt des Erkennens (*Hiraṇyagarbha)*, von welchem sie getragen wird. Aus diesem Subjekte entspringen Raum und Zeit; darum ist es selbst in keinem Raume und zu keiner Zeit, also empirisch betrachtet überhaupt nicht vorhanden; es hat keine empirische, sondern nur eine metaphysische Realität.

VII. Brahman als Erhalter und Regierer.

1. Brahman als Welterhalter.

In allem steckt der Âtman.

Da in Wahrheit nur der Âtman vorhanden ist, und die Welt, sofern sie überhaupt existiert, ihrem Wesen nach nur Âtman ist, so folgt, dafs die Dinge dieser Welt ihre Realität, soweit wir ihnen eine solche zugestehen mögen, nur von dem Âtman zu Lehen tragen können. Sie verhalten sich zu ihm wie die Funken zu dem Feuer, aus welchem sie entspringen und welches sie ihrem ganzen Wesen nach sind; Bṛih. 2,1,20: „wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also auch entspringen aus diesem Âtman alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen“; vgl. Kaush. 4,20. Näher ausgeführt findet sich dieses Bild Muṇḍ. 2,1,1:

Wie aus dem wohlentflammten Feuer die Funken,
Ihm gleichen Wesens, tausendfach entspringen,
So geh'n, o Teurer, aus dem Unvergänglichen
Die mannigfachen Wesen
Hervor und wieder in dasselbe ein.

Alle Dinge der Welt sind, wie diese Stelle besagt, „ihm gleichen Wesens“ (*sarûpa*, oder *svarûpa* „seine Gestalt habend“), sind der Âtman selbst, und er allein ist es, welcher als die ganze Welt ausgebreitet vor uns liegt, Muṇḍ. 2,1,4:

Sein Haupt ist Feuer, seine Augen Mond und Sonne,
Die Himmelsgegenden die Ohren,
Seine Stimme ist des Veda Offenbarung.
Wind ist sein Hauch, sein Herz die Welt, aus seinen Füfsen Erde,
Er ist das innre Selbst in allen Wesen.

Ausbreitung der Einheit zur Vielheit. Wie es geschieht, dafs der einheitliche Âtman sich zur vielheitlichen Welt ausbreitet, das bleibt ein Geheimnis und kann nur durch Bilder erläutert werden. **Bild vom *Nyagrodha*.** So läfst Chând. 6,12 der Lehrer die Frucht des Nyagrodha-Baumes (dessen Zweige nach unten wachsen und in der Erde neue Wurzeln schlagen, so dafs aus dem Baume ein ganzer Wald wird) herbeibringen und öffnen, und nachdem der Schüler in ihr nur ganz kleine Kerne und in diesen gar nichts weiter gefunden hat, spricht zu ihm der Lehrer: „Die Feinheit, die du nicht wahrnimmst, o Teurer, aus dieser Feinheit, fürwahr, ist dieser grofse Nyagrodha-Baum entstanden. Glaube, o Teurer, was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem (ein dieses-als-Wesen-Haben, *aitadâtmyam*) ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“

Bild vom *Açvattha*. Die Ausbreitung der Einheit als Vielheit wird auch erläutert durch das vielfach mifsverstandene Gleichnis Kâṭh. 6,1:

Die Wurzel hoch, die Zweig' abwärts
Steht jener ew'ge Feigenbaum.

Alle, welche hier *mûla* in *ûrdhvamûla* als Plural fassen und „die Wurzeln“, „*the roots*“, „*les racines*“ u. dgl. übersetzen, können den Sinn des Gleichnisses nicht verstanden haben, welcher gerade darin besteht, zu zeigen, wie aus dem einheitlichen Brahman als Wurzel die Vielheit der Welterscheinungen entspringt. So gleicht das Weltganze einem Açvattha-Baume, bei dem, ähnlich wie bei unsrer Linde, aus der einen Wurzel, die er hat, die ganze Mannigfaltigkeit seiner Äste und Zweige entspringt, nur dafs bei demjenigen Açvattha, welcher die Welt ist, die eine Wurzel, das Brahman, oben, und die vielen

Zweige seiner Erscheinungen hier unten auf Erden sind. Ganz irreführend ist es, hier an den Nyagrodha-Baum (*ficus indica*) zu denken, der seine Zweige in die Erde schickt, wo sie neue Wurzeln schlagen. Der Açvattha (*ficus religiosa*) ist von ihm nach Wuchs und Blättern völlig verschieden. — Von Interesse ist es, zu sehen, dafs die besprochene Kâṭhakastelle allem Anscheine nach schon Çvet. 3,9 (wie auch Mahânâr. 10,20) benutzt wird; wenn es hier heifst: „als Baum im Himmel wurzelnd steht der Eine“ (vgl. auch den Weltbaum Çvet. 6,6), so findet dies in der Stelle Kâṭh. 6,1, und nur in ihr, seine Erklärung.

Allgegenwart des Âtman.

Aus der Allverbreitung des Âtman ergibt sich seine Allgegenwart in den Erscheinungen der Welt, wie sie, mit Benutzung des Verses Ṛigv. 4,40,5, geschildert wird Kâṭh. 5,2 (= Mahânâr. 10,6, vgl. die weiteren Nachweisungen dort):

Im Äther ist Sonnenschwan er, Vasu in der Luft,
Hotar am Opferbette, auf der Schwelle Gast,
Er weilt in Mensch und Weite, im Gesetz, im Raum,
Entspringt aus Wassern, Rindern, Recht, Gebirg' als grofses Recht.

Mit Anknüpfung an den Vers Vâj. Saṃh. 32,4 (oben I, 1, S. 292) schildert die Allgegenwart Gottes Çvet. 2,16—17:

Er ist der Gott in allen Weltenräumen,
Vormals geboren und im Mutterleibe;
Er ward geboren, wird geboren werden,
Ist in den Menschen und allgegenwärtig.

Der Gott, der im Feuer ist, im Wasser,
Der in die ganze Welt ist eingegangen,
Der in den Kräutern weilt und in den Bäumen,
Diesem Gotte sei Ehre! — sei Ehre!

Alles hat an seiner Wonne teil.

Auf der Allgegenwart des Âtman beruht es, dafs alle Kreaturen an der Wonne, welche sein Wesen ist (oben S. 127 fg.), teilhaben: „durch ein kleines Teilchen nur dieser Wonne haben ihr Leben die andern Kreaturen“ (Bṛih. 4,3,32); — „denn wer könnte atmen, wer leben, wenn in dem Âkâça nicht jene Wonne wäre! Denn er ist es, der die Wonne schaffet“ (Taitt. 2,7). Darum wohnt allen Wesen eine Sehnsucht nach dem Âtman inne, und ebenso nach dem, welcher

sich als den Âtman weifs; „sein (des Brahman) Name ist «Nach-ihm-das-Sehnen» (*tadvanam*), als «Nach-ihm-das-Sehnen» soll man es verehren. Wer selbiges als solches weifs, zu dem wohl sehnen hin sich die Wesen alle" (Kena 31, vgl. das aristotelische: κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον). „Nach-ihm-das-Sehnen".

Alles Wirken in der Welt ist ein solches des Âtman; „er ist es, der das gute Werk den tun macht, welchen er aus diesen Welten emporführen will, und er ist es, der das böse Werk den tun macht, welchen er abwärts führen will" (Kaush. 3,8). Auch die Götter tun ihr Werk nur durch die Kraft, welche er ihnen verleiht: kein Strohhalm kann von Agni verbrannt, von Vâyu aufgehoben werden ohne den Willen des Brahman (Kena 17—23). Allwirksamkeit.

Die schönste Schilderung von der Allmacht des Unvergänglichen, d. h. des Âtman, findet sich, in teilweiser Anlehnung an den Prajâpatihymnus Rigv. 10,121 (oben I, 1, S. 132) in dem Gespräche des Yâjñavalkya mit der Gârgî, Bṛih. 3,8,9: Allmacht.

„Auf dieses Unvergänglichen Geheifs, o Gârgî, stehen auseinandergehalten Sonne und Mond; auf dieses Unvergänglichen Geheifs, o Gârgî, stehen auseinandergehalten Himmel und Erde; auf dieses Unvergänglichen Geheifs, o Gârgî, stehen auseinandergehalten die Minuten und die Stunden, die Tag' und Nächte, die Halbmonate, Monate, Jahreszeiten und Jahre: auf dieses Unvergänglichen Geheifs, o Gârgî, rinnen von den Schneebergen die Ströme, die einen nach Osten, die andern nach Westen, und wohin ein jeder gehet; auf dieses Unvergänglichen Geheifs, o Gârgî, preisen die Menschen den Freigebigen, streben die Götter nach dem Opfergeber, die Väter nach der Totenspende."

Diese Stelle, in welcher alle räumliche und zeitliche Ordnung und alles Wirken in der Natur, alles Begehren der Menschen, Götter und Manen auf den Âtman zurückgeführt wird, hat viele Nachbildungen erfahren. So beruht es wohl auf dem ersten Teile derselben von der auseinanderhaltenden Kraft des Âtman, wenn der Âtman Bṛih. 4,4,22 (zitiert Maitr. 7,7) einem *setu*, welches Wort nicht nur die (verbindende) „Brücke", sondern auch den (auseinanderhaltenden) „Damm" bedeutet, verglichen wird: „er ist der Herr des Weltalls, er

ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen; er ist die Brücke, welche (der Damm, welcher) diese Welten auseinanderhält, dafs sie nicht verfliefsen". Die letzten Worte kehren wieder Chând. 8,4,1: „Der Âtman, der ist die Brücke (der Damm), welche diese Welten auseinanderhält, dafs sie nicht verfliefsen". Wenn es aber dann weiter heifst: „Diese Brücke überschreiten nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht der Tod und nicht das Leiden" usw., so wird hier, mit plötzlicher Veränderung der Anschauung, aus dem die Weltverhältnisse trennenden Damm eine das Diesseits mit dem Jenseits verbindende Brücke; und in diesem Tatbestande liegt wohl ein sicherer Beweis für den wichtigen Schlufs, dafs die gleichlautenden Worte aus Bṛih. 4,4,22 entnommen und, mit Abgehen von ihrem ursprünglichen Sinne, Chând. 8,4,1 reproduziert worden sind. Der so modifizierte Gedanke von der Brücke der Unsterblichkeit ist dann weiter, allem Anscheine nach aus Chând. 8,4,1, von Çvet. 6,19 und Muṇḍ. 2,2,5 herübergenommen worden. Der ganze vorhergehende Abschnitt Muṇḍ. 2,1 ist im wesentlichen eine poetische Verwebung der angeführten Stelle Bṛih. 3,8 mit Ṛigv. 10,90 (oben I, I, S. 156 fg.) und andern Zutaten, wie in unsrer Übersetzung S. 550 fg. nachgewiesen ist.

Bṛih. 4,4,22 wird schon Chând. 8,4,1 benutzt und mifsverstanden.

Spätere Stellen.

2. Brahman als Weltregierer.

Wenn es in den angeführten Worten aus Bṛih. 4,4,22 und ebenso (wahrscheinlich in Nachbildung dieser Stelle) Kaush. 3,8 heifst: „er ist der Hüter der Welt, er ist der Gebieter der Welt", so liegt darin zweierlei: 1) dafs der Âtman als Welterhalter die Dinge in ihrem Bestande schützt, worüber gehandelt worden ist, und 2) dafs er als Weltregierer die Wesen bei ihrem Tun lenkt. Für diese letztere Aufgabe kommt neben manchem, was schon angeführt wurde, vor allem in Betracht das Kapitel Bṛih. 3,7, welches von dem Âtman als dem *Antaryâmin*, d. h. dem „innern Lenker", handelt. Seine Belehrung über denselben beginnt Yâjñavalkya Bṛih. 3,7,3 mit den Worten: „Der, in der Erde wohnend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib

Der *Antaryâmin*, Bṛih. 3,7.

die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche". Dasselbe, was hier von der Erde gesagt wird, wird dann weiter, unter steter Wiederholung der gleichen Formel, von elf anderen Naturerscheinungen (Wasser, Feuer, Luftraum, Wind, Himmel, Sonne, Himmelsgegenden, Mond und Sternen, Äther, Finsternis und Licht), sodann von allen Wesen und endlich von den acht Organen (Odem, Rede, Auge, Ohr, Manas, Haut, Erkenntnis, Samen) entwickelt; alle diese Naturerscheinungen, Wesen und Organe sind sonach der Leib des Âtman, sind von ihm verschieden *(antara)*, kennen ihn nicht und werden doch von ihm innerlich regiert. — Auch diese Stelle ist in der Folge vielfach benutzt worden. So namentlich Mâṇḍûkya 6 und in den Reproduktionen dieser Stelle Nṛisiṅhap. 4,1. Nṛisiṅhott. 1. Râmott. 3; ferner Brahmop. 1 und Bâshkala (Up. S. 840). Eine (wertlose) Definition des *Antaryâmin* wird gegeben Sarvopanishatsâra No. 19: „Wenn der Âtman, als die Ursache der Naturbeschaffenheit der mit dem Höchststehenden (dem Bewufstsein) usw. ausgerüsteten Vielheiten, in allen Leibern, gleichwie die Schnur durch die Menge der Perlen, hindurchgefädelt erscheint, so heifst er der innere Lenker *(antaryâmin)*". — Im Vedântasâra § 43 wird der *Antaryâmin* mit dem *Îçvara* gleichgesetzt. Eine ähnliche Rolle spielt er im System des Râmânuja.

Dem *Antaryâmin* Bṛih. 3,7 entspricht in der „Honiglehre" Bṛih. 2,5 der „kraftartige unsterbliche Geist" *(tejomaya amṛitamaya purusha)*, welcher allen kosmischen und psychischen Erscheinungen einwohnt und dadurch ihre Wirkung auf einander ermöglicht. Auch hier wird der wertvolle Grundgedanke in eine für uns wenig anziehende Form gekleidet, indem dieselbe stereotype Formel, jedesmal unter Einsetzung anderer Begriffe, vierzehnmal hinter einander wiederholt wird. „Diese Erde", so beginnt der Abschnitt, „ist aller Wesen Honig, dieser Erde sind alle Wesen Honig; aber was in der Erde jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Körper bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele *(âtman)* ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall". Das-

Der *tejomaya amṛitamaya purusha* Bṛih. 2,5.

selbe, was hier von Erde und Leib, wird dann weiter, unter beständiger Wiederholung derselben Formel, von Wasser und Samen, Feuer und Rede, Wind und Odem, Sonne und Auge usw. gesagt: das Auge nährt sich (besteht) durch die Sonne, und die Sonne durch das Auge (sie wäre nicht da, wenn kein Auge sie schaute), und diese gegenseitige Abhängigkeit ist nur dadurch möglich, dafs in beiden derselbe kraftartige, unsterbliche Geist, d. h. der Âtman, wohnt. Schon in der Einleitung zu unsrer Übersetzung dieses Abschnittes (Up. S. 420) erinnerten wir an die verwandte Lehre Kants von der „Affinität der Erscheinungen“, welche nur durch die „synthetische Einheit der Apperzeption“, d. h. durch das Subjekt des Erkennens, den Âtman, möglich ist.

Andere Stellen.

Neben diesen Hauptstellen wird es genügen, nur kurz zu erinnern an die Bṛih. 2,1. Kaush. 4 von Bâlâki Gârgya für das Brahman ausgegebenen zwölf oder sechzehn Purusha's, welchen Ajâtaçatru den Âtman als denjenigen gegenüberstellt, „der der Schöpfer aller jener Geister ist, er, dessen Werk diese Welt ist“ (Kaush. 4,19); — sowie an die Bṛih. 3,9,10—18. 26 von Vidagdha Çâkalya für den Âtman gehaltenen acht Purusha's (der Körperlichkeit, der Begierde, der Sonne, des Gehörs, des Schattens, des Spiegels, des Wassers, des Sohnes), welchen Yâjñavalkya den „Geist der Upanishadlehre“ *(aupanishada purusha)* gegenüberstellt, „der diese Geister auseinandertreibend, zurücktreibend, über sie hinausschreitet“, d. h. der sie zu ihrem Tun anspornt, von demselben zurückruft und ihnen überlegen ist (Bṛih. 3,9,26).

3. Freiheit und Unfreiheit des Willens.

Im Anschlufs an die Lehre von Brahman als Weltregierer wollen wir kurz die Frage nach der Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Willens behandeln. Da die ganze Welt, soweit sie überhaupt existiert, nur die Selbstmanifestation des Âtman ist, so kann von einer Freiheit innerhalb des Naturzusammenhanges in den Upanishad's so wenig wie bei Spinoza die Rede sein. Eine solche würde zur Voraussetzung haben, dafs der Âtman anders wäre, als er ist. Demnach ist der

Determinismus der Upanishad's.

Standpunkt der Upanishad's ein strenger Determinismus. Bṛih. 4,4,5: „Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde *(kâma)*; je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine Einsicht *(kratu)*; je nachdem seine Einsicht ist, danach tut er das Werk *(karman)*". Vgl. die ähnliche Äufserung Çatap. Br. 10,6,3 und Chând. 3,14,1 (oben I, 1, S. 264. 336). — Bṛih. 3,8,9: „Auf dieses Unvergänglichen Geheifs, o Gârgî, preisen die Menschen den Freigebigen, streben die Götter nach dem Opfergeber, die Väter nach der Totenspende". Sie alle, Menschen, Götter und Väter, können nicht anders handeln, als es ihrer Natur gemäfs ist. Chând. 8,1,5: „Denn gleichwie hienieden die Menschen, als geschähe es auf Befehl, das Ziel verfolgen, danach ein jeder trachtet, sei es ein Königreich, sei es ein Ackergut, und nur dafür leben, |so sind sie auch beim Trachten nach himmlischem Lohne die Sklaven ihrer Wünsche|".

Aber der *Âtman*, und wer sich als ihn weifs, ist frei.

In scharfem Gegensatze zu dieser Erklärung stehen die darauf folgenden Worte. Ähnlich wie Kant, nachdem er in den stärksten Ausdrücken, durch seinen Vergleich mit der voraus zu berechnenden Sonnenfinsternis, die empirische Unfreiheit des Willens proklamiert hat, sogleich darauf, in derselben Zeile behauptet, „dafs der Mensch frei sei" (Kritik der prakt. Vernunft S. 120 Kehrb.), — ähnlich heifst es in der angeführten Stelle Chând. 8,1,6 weiter: „Darum, wer von hinnen scheidet, ohne dafs er die Seele erkannt hat und jene wahrhaften Wünsche, dem wird zuteil in allen Welten ein Leben in Unfreiheit; wer aber von hinnen scheidet, nachdem er die Seele erkannt hat und jene wahrhaften Wünsche, dem wird zuteil in allen Welten ein Leben in Freiheit". Vgl. die verwandten Äufserungen Chând. 7,25,2. 8,5,4. Der Sinn dieses Gegensatzes ist klar: als Glieder in dem Naturzusammenhange sind wir, wie dieser, der Notwendigkeit unterworfen; aber wir sind frei von derselben, sobald wir, durch Erkenntnis unserer Identität mit dem Âtman, aus diesem ganzen Zusammenhange der Natur heraustreten. Dafs der Âtman dem Zwange der Kausalität enthoben ist, haben wir oben (S. 142 fg.) gesehen. Ein jeder von uns ist dieser ewig freie Âtman; wir sollen nicht erst der Âtman werden, sondern wir

sind es schon jetzt, nur dafs wir uns dessen nicht bewufst sind. Somit sind wir schon jetzt, trotz der ausnahmslosen Notwendigkeit unserer Handlungen, in Wahrheit frei, aber wir wissen es nicht: „gleichwie einen verborgenen Goldschatz, wer die Stelle nicht weifs, nicht findet, ob er wohl immer wieder darüber hingehet, ebenso finden alle diese Kreaturen diese Brahmanwelt nicht, obwohl sie tagtäglich [im tiefen Schlafe] in sie eingehen; denn durch die Unwahrheit werden sie abgedrängt" (Chând. 8,3,2); — „darum diejenigen, welche diese Brahmanwelt durch *Brahmacâryam* (Leben als Brahmanschüler in Studium und Entsagung) finden, solcher ist diese Brahmanwelt, und solchen wird zuteil in allen Welten ein Leben in Freiheit" (Chând. 8,4,3). Die Unfreiheit des Willens, so unverbrüchlich sie gilt, gehört doch nur zu der grofsen Illusion der empirischen Realität und schwindet mit dieser. Die Erscheinung ist unfrei, aber was in ihr erscheint, der Âtman, ist frei. Das Zusammenbestehen beider Gesichtspunkte spricht sich in den Worten aus: „er ist es, der das gute Werk den tun macht, welchen er aus diesen Welten emporführen will, und er ist es, der das böse Werk den tun macht, welchen er abwärts führen will" (Kaush. 3,8). Wie dieser Gedanke, in dem Mafse wie der Âtman als persönlicher Gott aufgefafst wird, sich zur Prädestinationslehre gestaltet, ist schon früher (S. 161) gezeigt worden. Aber die ganze Prädestinationslehre ist ebenso wie der Theismus, auf dem sie beruht, in den Upanishad's nur ein Versuch, in empirischen Formen auszusprechen, was seiner Natur nach denselben fremd ist. Der ewig freie Âtman, welcher unser Tun und Lassen determiniert, ist nicht ein andrer, uns Gegenüberstehender, sondern unser eignes Selbst; darum heifst es vom Âtman: „er bindet sich selbst durch sich selbst *(nibadhnâti âtmanâ âtmânam)*, wie ein Vogel durch das Netz" (Maitr. 3,2), und Praçna 3,3 wird auf die Frage, wie der Âtman in diesen Leib hineingehe, geantwortet: „er kommt hinein in diesen Leib *manokṛitena*", welches, wenn wir dem Çañkara Glauben schenken, hier bedeuten würde „durch das Werk seines Willens", wiewohl die Grammatik eine andre Auffassung (als *mano-'kṛitena* „unbewufsterweise") fordert, woran (trotz Ṛigv. 1,187,7) schwer-

Späterhin Theismus und Prädestination; beide nur exoterisch.

lich mit einem *sandhir ârshaḥ* (wie Ânandajñâna sagt) vorbeizukommen ist.

4. Brahman als Vorsehung.

Die Weltregierung kann auch einem unpersönlichen (als *antaryâmin* „innerer Lenker" wirkenden) Prinzip zugeschrieben werden, eine Vorsehung hingegen setzt einen persönlichen Gott voraus. Dementsprechend sehen wir in den ältern Upanishad's, wie den Theismus, so auch den Vorsehungsglauben nur hin und wieder als poetische Darstellungsform auftreten: erst in spätern Upanishad's gewinnt mit der Personifikation des Âtman auch der Glaube an eine göttliche Vorsehung festere Gestalt. Durchaus mythisch ist die Darstellung Ait. 1,2, wie die vom Âtman aus dem Purusha ausgebrüteten Gottheiten (d. h. die Sinnesorgane und die entsprechenden Naturgötter) in den Ozean stürzen, Hunger und Durst leiden und dann vom Âtman den Menschen als Wohnsitz angewiesen erhalten, in welchem sie Nahrung geniefsen können, die sie dann aber mit den dämonischen Mächten des Hungers und Durstes teilen müssen. — Auch die „Wohlbeschaffenheit" (d. h. wohl: Zweckmäfsigkeit), welche Taitt. 2,7 für die Essenz der Welt erklärt und (mittels eines Wortspiels zwischen *sukṛita* und *svakṛita*) daraus abgeleitet wird, dafs die Welt nur eine Selbstmanifestation des aus Wonne bestehenden Brahman sei, kann nur als erster Keim des Glaubens an eine nach Zwecken lenkende Vorsehung betrachtet werden. — Deutlicher tritt eine solche schon hervor Kâṭh. 5,13:

Vorsehungsglaube und Theismus.

Mythische Vorstufen.

> Der, als der Ew'ge den Nichtew'gen, Freude,
> Als Geist den Geistern, schafft, als Einer Vielen,
> Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,
> Der nur hat ew'gen Frieden, und kein andrer.

Die Konzession der ersten Hälfte dieses Verses an den Theismus wird in der zweiten Hälfte wieder zurückgenommen, und es ist charakteristisch, dafs bei der Reproduktion dieses Verses Çvet. 6,13 die zweite Hälfte im Sinne des Theismus abgeändert wird:

> Wer dies Ursein durch Prüfung (*sâṅkhyam*) und Hingebung (*yoga*)
> Als Gott erkennt, wird frei von allen Banden.

(Nach einigen würde unser Autor hier, zur Begründung seines Theismus, — sich auf das atheistische Sâñkhyasystem berufen.)

Allmähliche Ausbildung des Vorsehungsglaubens.

Bedeutend fortentwickelt im Sinne des Theismus und Vorsehungsglaubens findet sich der aus Kâṭh. 5,13 angeführte Gedanke Îçâ 8, wo es (wörtlich) heifst: „Der Weise, Denkende, Allumfassende, durch sich selbst Seiende hat die Zwecke *yâthâtathyato* für ewige Zeiten verteilt". Das (wie das Metrum zeigt) später eingeschobene *yâthâtathyato* bekundet einen weitern Fortschritt über den ursprünglichen Vers hinaus: „je nach der Beschaffenheit", d. h. je nachdem *(yathâ)* die Werke der einzelnen Seelen sind, dementsprechend *(tathâ)* hat der Weise, Denkende *(kavir manîshî)* die Zwecke (die Frucht der Werke, das Tun und Leiden jeder Seele) voraus bestimmt. Dies ist schon, wenn wir nicht zu viel in den Vers hineingelegt haben, die Rolle, welche der *Îçvara* im spätern Vedânta spielt: die Werke der Seele sind das Samenkorn, welches, genau seiner Beschaffenheit entsprechend, von Gott als dem Regen zur Entwicklung gebracht wird; wie durch das Samenkorn die Pflanze, so ist durch die Werke der frühern Geburt das künftige Leben sowohl nach seinem Leiden wie nach seinem Tun bestimmt. Eine deutliche Scheidung zwischen diesen beiden ist auch im spätern Vedânta nicht anzutreffen. — Am meisten vorbereitet ist dieser spätere Vedântastandpunkt durch die Çvetâçvatara-Upanishad, welche, entsprechend ihrer theistischen Färbung, den Âtman schildert als „den Aufseher der Werke" (6,11), „den einen Freien, der den einen Samen vielfach macht vieler von Natur Werkloser" (6,12; in Wahrheit ist die Seele werklos wie der Âtman, der sie ist), der die Beschaffenheiten einzeln verteilt (6,4), der Recht schafft, Bösem wehrt, Glück austeilt (6,6), „der, selbst farblos, vielfach versehen mit Kräften, die vielen Farben verleiht zu bestimmten Zwecken" (4,1), der die Werke der Seelen zur Reife bringt, 5,5:

Wenn seinem Wesen zureift aller Ursprung, —
Was reifen soll, er macht es alles wachsen;
Er lenkt als einer alles hier und jedes,
Verteilend einzeln alle Sonderheiten.

Aber charakteristisch für diese Upanishad (welche wir oben einem *codex palimpsestus* verglichen) ist es, dafs durch diese ausgeprägte theistische Vergeltungslehre immer wieder der alte Upanishadgedanke durchleuchtet, vermöge dessen es Gott selbst ist, der als Seele sich, entsprechend den begangenen Werken, in neue und wieder neue Gestalten bindet, 5,12:

Daneben Fortbestehen des Alten.

Als Seele wählt viel grobe und auch feine
Gestalten er, entsprechend seiner Tugend;
Und was ihn band kraft seines Werks und Selbstes
In diese, bindet wieder ihn in andre.

-- So sehen wir die Denker der Upanishad's, nachdem sie sich, der empirischen Bestimmung des Intellektes folgend, in realistische Vorstellungsformen verirrt haben, immer wieder zu dem ursprünglichen Idealismus zurückkehren.

5. Kosmographie der Upanishad's.

Dürftig und wenig zusammenhängend sind die in den Upanishad's vorkommenden Anschauungen über das Weltganze und seine Teile.

Geographischer Horizont.

Was zunächst den geographischen Horizont betrifft, so zeigt sich derselbe im wesentlichen begrenzt durch die Gebirge des Himâlaya und Vindhya im Norden und Süden (Kaush. 2,13), und durch die Flufsgebiete und Mündungen des Indus und Ganges im Westen und Osten; der Tag wird geboren in dem Weltmeere gen Morgen, die Nacht in dem Weltmeere gen Abend (Bṛih. 1,1,2): „diese Ströme, o Teurer, fliefsen im Osten gegen Morgen und im Westen gegen Abend; von Ozean zu Ozean strömen sie [sich vereinigend], sie werden lauter Ozean“ (Chând. 6,10,1; ob hier mit Çañkara ad l. an eine Rückkehr des Meerwassers durch Wolken und Regen in die Flüsse gedacht werden darf, scheint nach dem Wortlaute des Textes sehr fraglich); vgl. Chând. 2,4,1. Was über diese Grenzen hinaus liegt, scheint unbekannt zu sein; nur in einer ganz späten, auf dem Râmâyaṇam fufsenden Upanishad wird *Lañkâ* auf Ceylon (Râmapûrvat. 43. 45) und Ähnliches erwähnt. Aber auch das Indusland erscheint als fast verschollen; man

bezog von dort edle Rosse (Bṛih. 6,1,13), sowie vielleicht das Salz (Bṛih. 2,4,12. 4,5,13, vgl. Maitr. 6,35); das Volk der *Gandhâra*'s (westlich vom Indus, im Süden von Peshavar) erscheint Chând. 6,14 als ein fernes; zu den *Madra*'s (am Hyphasis) gelangen die Brahmanschüler auf ihrer Wanderschaft, Bṛih. 3,3,1. 3,7,1. — Wie als die gröfste Persönlichkeit in den Upanishad's Yâjñavalkya, so erscheint als der Mittelpunkt des geistigen Lebens der Fürstenhof des ihm geneigten Janaka, Königs der *Videha*'s (nordöstlich von Patna), wo sich Bṛih. 3,1,1 auch die Brahmanen der (weiter westlich, zwischen Gañgâ und Yamunâ wohnenden) *Kuru*'s und *Pañcâla*'s zu dem, Bṛih. 3,1—9 geschilderten, grofsen Wettkampfe der Reden zusammenfinden. Daneben erscheinen die Höfe des Ajâtaçatru, Königs der *Kâçi*'s (um Benares) Bṛih. 2,1. Kaush. 4, und des Jîvala, Königs der *Pañcâla*'s, Chând. 5,3—10. Bṛih. 6,2 (wofür Kaush. 1 Citra Gâñgyâyana eintritt) als Heimstätten der in den Upanishad's niedergelegten Erkenntnisse; dem fernen Nordwesten sollen die *Kekaya*'s (am obern Laufe des Hydraotes) angehören, deren König Açvapati Çatap. Br. 10,6,1. Chând. 5,11—24 den sechs ihn aufsuchenden Brahmanen die Belehrung über den Vaiçvânara erteilt. Abgesehen von ihnen werden Kaush. 4,1 in der Aufzählung der Völker, welche der berühmte Vedagelehrte Gârgya Bâlâki besucht hatte, wohl alle Stämme genannt sein, welche an dem geistigen Leben der damaligen Zeit einen regeren Anteil nahmen; es sind dies: westlich von der Yamunâ, die *Uçînara*'s, *Satvan*'s und *Matsya*'s; zwischen Yamunâ und Gañgâ die *Kuru*'s und *Pañcâla*'s; östlich von diesen die *Kâçi*'s und noch weiter im Osten die *Videha*'s. — Ein gemeinsamer Name für die Volksstämme der Ârya's oder ihr Land kommt in den alten Upanishad's nicht vor. Erst Nâdabindu 12 findet sich *Bhâratam varsham* als Bezeichnung des arischen Indiens. Die „fünf Fünfstämme" (*pañca pañcajanâḥ* Bṛih. 4,4,17, vgl. die Anmerkung dort) scheinen nur die unbestimmte Vielheit (vgl. *pañcanadam* oben I, I, S. 73) aller Menschenstämme bedeuten zu sollen.

Völkernamen.

Die Erde und das Weltganze.

Die Erde ist von Wasser umgürtet, Chând. 3,11,6. Sie hat nach einem späten Texte Ozeane, Berge und sieben Inseln oder Kontinente (Nṛisiṅhap. 1,2. 5,2). Die Vorstellung von

Erde und Himmel als den beiden Hälften des Welteies findet sich Chând. 3,19. Eine ähnliche Anschauung scheint der Kosmographie Bṛih. 3,3 zugrunde zu liegen: wie die verschiedenen Stoffe in einem Ei, so sind im Weltganzen konzentrisch um einander gelagert 1) in der Mitte die (bewohnte) Welt, 2) um diese herum die Erde, 3) um diese herum das Meer. Die Welt ist 32, die Erde 64, das Meer 128 Tagereisen des Sonnenwagens breit, wonach der Durchmesser des Welteies 416 Sonnenbahnen betragen würde. „Daselbst", d. h. wo Himmel und Meer als die beiden Schalen des Welteies aneinandergrenzen, „ist, so breit wie die Schneide eines Schermessers oder wie der Flügel einer Fliege, ein Raum" (zwischen den beiden Schalen), durch welchen man dorthin gelangt, wo die Darbringer des Rofsopfers sind, d. h. wohl auf den in andern Stellen erwähnten „Rücken des Himmels" (*nâkasya prishṭham*) als des „Leidlosen" (*nâkam* = *na akam*, Chând. 2,10,5), wo nach Taitt. Âr. 10,1,52 Vereinigung mit Brahman (*brahmasalokatâ*, vgl. auch Mahânâr. 1,1. 10,21. 63,5), nach Vâj. Saṃh. 15,50 Vergeltung der guten Werke stattfindet, welche nach Muṇḍ. 1,2,10 (vgl. Kâṭh. 3,1) eine vergängliche ist. — Unvereinbar mit der erwähnten Kosmographie Bṛih. 3,3 ist eine andre, benachbarte und ebenfalls von Yâjñavalkya vorgetragene, Bṛih. 3,6, nach welcher die dem Wasser eingewobene Welt noch zehn weitern Schichten „eingewoben und verwoben", d. h. von ihnen überragt oder, richtiger wohl, ganz umgeben ist. Diese zehn Schichten (Windwelt, Luftraumwelt, Gandharvawelt, Sonnenwelt, Mondwelt, Sternenwelt, Götterwelt, Indrawelt, Prajâpatiwelt, Brahmanwelt) erinnern an die Wonnenskala Bṛih. 4,3,33 und Taitt. 2,8, sowie an die Stationen des Götterweges (Chând. 4,15,5. 5,10,1—2. Bṛih. 6,2,15 und namentlich Kaush. 1,3), nur dafs bei diesem, wie wir später sehen werden, Zeitgröfsen und Raumgröfsen koordiniert nebeneinanderstehen, wie solche denn auch Chând. 2,10,5 (vgl. auch Bṛih. 1,1) ohne Bedenken zusammen addiert werden.

Welträume. Die vorherrschende Anschauung in den Upanishad's ist die überkommene, nach der es drei Welträume, Erde, Luftraum und Himmel, gibt, welchen Agni, Vâyu, Âditya als ihre Regenten entsprechen (Chând. 1,3,7. 2,21,1. 3,15,5. Bṛih.

1,2,3. 1,5,4. 3,9,8. Praçna 5,7 usw.). In diesem Sinne ist auch das Chând. 8,5,3 eingeflossene Versfragment (dafs es ein solches ist, zeigt auch Atharvav. 5,4,3) zu erklären: *tritîyasyâm ito divi*; es ist hier nicht, wie sonst öfter, von drei Himmeln die Rede, sondern die Worte bedeuten: „im Himmel, welcher von hier aus [gerechnet] der dritte ist“. Nach Ait. 1,1,2 befinden sich oberhalb und unterhalb der drei Welträume (Erde, Luftraum und Himmel) die Urwasser; nach Bṛih. 3,8,4 sind alle drei dem Âkâça, wie dieser dem Brahman, eingewoben. — Sehr oft werden Erde, Luftraum und Himmel durch die drei mystischen Opferrufe (*vyâhṛiti*'s) *bhûr*, *bhuvaḥ*, *svar* bezeichnet; zu ihnen kommt als vierter Taitt. 1,5 *mahas*, welcher das Brahman bedeuten soll. Später fügte man über diese vier hinaus noch drei höhere Welten, *janas*, *tapas* und *satyam*, hinzu und gelangte so zu sieben Welten; ihre erste Erwähnung ist unseres Wissens Muṇḍ. 1,2,3, ihre erste Aufzählung Taitt. Âr. 10,27—28. Spätere Aufzählungen derselben sind Nâdabindu 3—4. Nṛisiṅhap. 5,6. — Im weitern Verlaufe unterschied man von *Bhûr*, *Bhuvaḥ*, *Svar*, *Mahas*, *Jana(s)*, *Tapas*, *Satyam* als den sieben oberen Welten die sieben unteren: *Atala*, *Pâtâla*, *Vitala*, *Sutala*, *Rasâtala*, *Mahâtala*, *Talâtala* (Âruṇeya-Up. 1, vgl. Vedântasâra § 129). Auch diese Zahl wurde noch überboten, sofern Atharvaçiras 6 (Up. S. 724) neun Himmel, neun Lufträume und neun Erden gerechnet werden.

Himmelsgegenden. Auch die Zahl der Himmelsgegenden wird verschieden angegeben; als vier (Osten, Westen, Süden, Norden) werden sie gezählt Chând. 4,5,2; als fünf Bṛih. 3,9,20—24; als sechs Bṛih. 4,2,4. Chând. 7,25; als acht (vier Pole und vier Zwischenpole) Maitr. 6,2. Râmap. 71—72. 87. 89.

Astronomische Vorstellungen. Die astronomischen Vorstellungen in den Upanishad's sind nur wenig entwickelt. Sonne und Mond kommen hauptsächlich in Betracht, sofern sie Stationen auf der Reise der Seele ins Jenseits bilden, worüber später zu handeln sein wird. Nach Chând. 4,15,5. 5,10,2 zu schliefsen, wäre uns die Sonne näher als der Mond. Das rote, weifse und schwarze Aussehen der Sonne beruht nach Chând. 3,1 fg. auf den Säften der verschiedenen Veden, die in ihr zerflossen sind. Nach Chând. 6,4,2—3 bestehen, wie alles in der Welt, so auch Sonne und

Mond aus den drei Elementen: das Rote an ihnen aus Feuer, das Weifse aus Wasser, das Schwarze aus Erde. — Die Sonne zieht im Winter und Sommer abwechselnd sechs Monate nach Süden und sechs nach Norden, Chând. 4,15,5. 5,10,1—3. Bṛih. 6,2,15—16. Sie hat die Gestalt einer Scheibe (*maṇḍalam*) Bṛih. 2,3,3. 5,5,2—3. Mahânâr. 13: in ihr wohnt der Sonnen-purusha, der gewöhnlich durch die Strahlen verdeckt wird, Bṛih. 5,5,2. 5,15. Îçâ 16, aber durch ebendiese Strahlen mit dem Purusha im Auge (Bṛih. 5,5,2), oder mit den Adern des Herzens (Chând. 8,6,2), in Verbindung steht. — Der Mond ist (wie Ṛigv. 10,85,5) der Somabecher der Götter, welcher abwechselnd von ihnen ausgetrunken und wieder gefüllt wird (Chând. 5,10,4): anderseits beruht das Zunehmen und Abnehmen des Mondes auf dem Ankommen der Verstorbenen auf ihm und ihrem Zurückkehren (Kaush. 1,2. 2,8: anders 2,9). Beide Vorstellungen verfliefsen Bṛih. 6,2,16. Nach Bṛih. 1,5,14 ist der Mond Prajâpati als Prâṇa, dessen fünfzehn Teile abwechselnd schwinden und sich wieder herstellen. Bei der Mondfinsternis befindet sich der Mond im Rachen des *Râhu*, Chând. 8,13,1. Allnächtlich steht der Mond bei seinem Umlaufe in einem andern Sternbilde (*nakshatram*), in welchem er ruht wie das Sâman auf der Ṛic, Chând. 1,6,4. Dieselben 27 Sternbilder werden nach Maitr. 6,14 von der Sonne auf ihrer jährlichen Reise durchlaufen, wobei auf jeden der zwölf Monate $^{27}/_{12}$ Nakshatra's, d. h. neun Vierteile (*navâṅçakam*) derselben kommen (das Nähere Up. S. 340). — Die Planeten (*grahâḥ*) werden erst Maitr. 6,16 erwähnt; ihre Zahl wird in einem sehr späten Texte (Râmottarat. 5) auf neun angegeben, wobei nebst Sonne und Mond auch *Râhu* und *Ketu* (Drachenkopf und Drachenschwanz) zu ihnen gerechnet werden. Namentlich erwähnt werden *Çukra*, Venus (Maitr. 7,3), sowie *Çani*, Saturn, nebst *Râhu* und *Ketu* (Maitr. 6,7). — Von kosmischen Katastrophen erwähnt Maitr. 1,4: „Vertrocknung grofser Meere, Einstürzen der Berge, Wanken des Polarsterns (*dhruva*), Reifsen der Windseile [welche die Sternbilder an den Polarstern binden], Versinken der Erde, Stürzung der Götter aus ihrer Stelle“.

Als naturwissenschaftliche Kuriosa wollen wir noch erwähnen, dafs der Regen durch die Sonne (Mahânâr. 63,16. Naturwissenschaftliches.

Maitr. 6,37, vgl. Manu 3,76) entsteht, indem die Glut das Gewitter und den Regen veranlafst (Chând. 7,11,1), wie ja auch beim Menschen die Hitze den Schweifs und die Glut des Schmerzes die Tränen hervortreibt (Chând. 6,2,3); sowie, dafs nach Maitr. 6,27 „ein in die Erde vergrabenes Stück Eisen alsbald zu dem Erdesein eingeht“. — Über die anatomischen und physiologischen Anschauungen der Upanishad's werden wir unten (Kap. XII,6, Seite 255—266) handeln.

VIII. Brahman als Weltvernichter.

1. Die Kalpatheorie des spätern Vedânta.

Vergeltungstheorie des Vedânta.

Ehe wir die Entwicklung der Lehre von Brahman als Weltvernichter in den Upanishad's verfolgen, wird es zweckmäfsig sein, einen Blick auf die Theorie des spätern Vedânta zu werfen, welche das Resultat dieser Entwicklung ist. Nach dem Vedântasystem finden die Werke jedes Lebenslaufes ihre genau zugemessene Vergeltung in dem nächstfolgenden Leben. Jedes Leben ist sowohl im Tun wie im Leiden nur die Frucht der Werke einer vorhergehenden Geburt. Hieraus folgt, dafs jedes Dasein immer schon ein früheres voraussetzt, dafs mithin kein Dasein das erste sein kann, und dafs der Wanderungslauf *(saṃsâra)* der Seelen von Ewigkeit her besteht. Die Anfanglosigkeit des Saṃsâra *(saṃsârasya anâditvam)* ist somit eine notwendige Konsequenz der Vedântalehre, welche nicht nur von Gauḍapâda (Mâṇḍûkyakârikâ 4,30) vorausgesetzt und von Çañkara vertreten wird, sondern auch schon in den Sûtra's des Bâdarâyaṇa (2,1,35), wie auch bereits in einigen späten Upanishad's (z. B. Sarvop. 23; vgl. die drastische Schilderung Yogatattva 3—5) vorkommt. Diese Anfanglosigkeit des Kreislaufes der Seelenwanderung steht in Widerspruch mit den zahlreichen Schöpfungstheorien der Upanishad's, welche sämtlich eine einmalige Schöpfung der Welt lehren, wie schon der stets wiederkehrende Ausdruck „am Anfang“ *(agre*, Ait. 1,1,1. Chând. 3,19,1. 6,2,1. Bṛih. 1,2,1. 1,4,1. 10. 17. 5,5,1. Taitt. 2,7,1. Maitr. 2,6. 5,2) beweist. Um die vom System geforderte Anfanglosigkeit des Saṃsâra zu behaupten und dennoch

Daher der *Saṃsâra* anfanglos.

Verbindung dieser Theorie mit der Schöpfungslehre der Upanishad's.

die Schöpfungslehre der Upanishad's festzuhalten, fassen die Vedântatheologen die Weltschöpfung auf als einen von Ewigkeit her periodisch sich wiederholenden Vorgang: die von Brahman geschaffene Welt besteht eine Weltperiode *(Kalpa)* hindurch, worauf sie in Brahman zurücktritt, um immer wieder neu aus demselben hervorzutreten, da bei jedem Weltuntergange immer noch Werke der Seelen vorhanden sind, welche zu ihrer Sühnung ein abermaliges Dasein und somit eine Neuschöpfung der Welt erfordern; Bhag. G. 9,7 (vgl. 8,17—19): **Die *Kalpa's*.**

Alle Wesen, o Kaunteya,
Gehn in meine Natur zurück
Am Weltende: am Weltanfang
Schaff' ich immer sie wieder neu.

Zum Beweise beruft sich Çaṅkara, wie vielleicht auch schon Bâdarâyaṇa (2,1,36), auf den Vers Ṛigv. 10,190,3 (oben I, 1, S. 134):

Sûryâ-candramasau dhâtâ yathâpûrvam akalpayat,

in welchem jedoch, nach dem Zusammenhange *yathâpûrvam* nur bedeutet „eins nach dem andern“, nicht, wie Çaṅkara (p. 495,7) will, „wie vordem“. Auch die andre Stelle, auf welche er seine Theorie stützt, Chând. 6,3,2: „ich will in diese drei Gottheiten mit diesem lebenden Selbste eingehen“, beweist nicht, wie er glaubt, dafs das „lebende Selbst“ schon vor der Schöpfung bestanden habe. Dieser ganze Gedanke von einer periodisch wiederholten Weltschöpfung und Weltvernichtung ist den ältern Upanishad's noch völlig fremd. Um seine Genesis zu verfolgen, werden wir zu unterscheiden haben 1) die Rückkehr der Einzelwesen, 2) die des Weltganzen in Brahman.

2. Rückkehr der Einzelwesen in Brahman.

Der Tod als Rückkehr.

Den ersten Ausgangspunkt des Gedankens von Brahman als Weltvernichter bildete wahrscheinlich die von der Erfahrung dargebotene und das Nachdenken zu allen Zeiten und so auch schon in jener alten Zeit beschäftigende Tatsache des Todes. Nachdem man sich gewöhnt hatte, in Brahman

die Kraft zu sehen, welche als *Prâṇa* das Leben hervorbringt und erhält, so lag es nahe, es auf dieselbe Kraft zurückzuführen, „wenn er es müde wird, die Last zu tragen“, und im Brahman als Prâṇa „des Todes Ursach' und des Lebens“ zu sehen (Taitt. Âr. 3,14,1—2. Atharvav. 11,4,11, oben I, ı, S. 299—300. 303). Darum hiefs es schon Çatap. Br. 11,3,3,1, „das Brahman überlieferte die Geschöpfe dem Tode“, und Çatap. Br. 13,7,1,1, „es opferte in allen den Wesen sein Selbst und die Wesen in seinem Selbste“ (oben I, ı, S. 261. 260). Dieser Gedanke wird von den Upanishad's weiter ausgeführt. Bṛih. 1,2,1 erscheint „der Tod, der Hunger“ (*mṛityur, açanâyâ*), als Weltschöpfer; „alles, was er immer erschuf, das beschlofs er zu verschlingen; weil er alles verschlingt (*ad*), darum ist er die *Aditi* (die Unendlichkeit)“, und Bṛih. 1,5,3 schafft Prajâpati die alles befassenden Prinzipien, Manas, Rede und Prâṇa, als Nahrung für sich selbst. In den Worten Kâṭh. 2,25:

Brahman als Vernichter der Einzelwesen.

Er, der Brahmanen und Krieger
Beide aufzehrt, als wär' es Brot,
Eingetaucht in des Tod's Brühe, —

scheint ein poetischer Nachklang derartiger Stellen vorzuliegen. Chând. 1,9,1 heifst es vom *Âkâça* (Äther, Raum, als Symbol des Brahman, oben S. 101—103): „der Âkâça ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen, und in welchen sie wieder untergehen“; und Taitt. 3,1 findet sich als Kriterium des Brahman angegeben: „dasjenige, fürwahr, woraus diese Wesen entstehen, wodurch sie, entstanden, leben, worein sie, dahinscheidend, wieder eingehen, das suche zu erkennen, das ist das Brahman“. An allen diesen Stellen ist nur von einem Untergang der einzelnen Wesen, nicht von einem solchen des Weltganzen in Brahman die Rede. Ebenso Muṇḍ. 1,1,7, wo Brahman mit der Spinne verglichen wird, die den Faden auslässt und wieder einzieht, und Muṇḍ. 2,1,1, wo es heifst, dafs die mannigfachen Wesen aus dem Unvergänglichen hervor- und wieder in dasselbe eingehen. In demselben Sinne heifst es Mâṇḍ. 1,6 von dem Âtman: „er ist die Wiege des Weltalls, denn er ist Schöpfung und Vergang der Wesen“, und Nârây. 1 von Nârâyaṇa: „alle Götter, alle Rishi's, alle Versmafse und

alle Wesen entstehen nur aus Nârâyaṇa und vergehen in Nârâyaṇa". Man vergleiche auch die schönen Verse Cûlikâ 17—18:

Dem eingewoben dies Weltall,
Was sich bewegt und nicht bewegt,
In Brahman auch vergeht alles,
Wie Schaumblasen im Ozean.

In ihm, in dem die Weltwesen
Einmündend, werden unsichtbar.
Vergehn sie und entstehn wieder
Gleich Schaumblasen zur Sichtbarkeit.

Auch diesen Stellen scheint das Dogma vom Weltuntergang in Brahman noch fremd zu sein. Und so werden wir Bedenken tragen müssen, dasselbe mit Çañkara in dem oben S. 163 fg. besprochenen Geheimnamen *Tajjalân* Chând. 3.14.1 zu finden, da der ganzen übrigen Upanishad diese Idee noch fremd ist, und der Gedanke von Brahman als Grund des Entstehens, Bestehens und Vergehens der einzelnen Wesen hinreicht, um das Wort zu erklären. Noch weniger können wir die Worte Vâj. Saṃh. 32,8, *Tajjalân*, Chând. 3,14 1.

tasmin idaṃ sam- ca vi- ca eti sarvam.

mit dem Scholiasten auf Weltuntergang und Neuschöpfung beziehen; sie bedeuten nach dem ganzen Zusammenhange nur, dafs der Vena „Einheitspunkt und Ausgangspunkt der Welt" ist (vgl. unsere Übersetzung oben I, 1, S. 294). Anders hingegen steht es mit der Wiederholung dieser Worte Çvet. 4,11 (und, davon abhängig, Mahânâr. 1,2). Hier gewinnen sie, in Zusammenhang mit andern Stellen der Çvet. Up., eine neue Bedeutung, von der jetzt zu handeln sein wird.

3. Rückkehr des Weltganzen in Brahman.

Zu den neuen und folgenschweren Gedanken, an denen die Çvetâçvatara-Upanishad so reich ist, gehört auch der von der periodischen Vernichtung und Neuschöpfung des Weltganzen durch Brahman. Çvet. 3,2: „Er (Rudra als Personifikation des Brahman) weilt in den Wesen, und wutentbrannt

Weltvernichtung nach der Çvet. Up.

zur Endzeit zerschmettert er als Herr die Geschöpfe alle"; — 4,1: Er ordnet alle Zwecke der Wesen, „bis endlich das All zergeht in ihm, dem Anfang"; — und so werden wir auch die oben erwähnten Worte Vâj. Saṃh. 32,8, wenn sie in diesem Zusammenhange Çvet. 4,11 wiederkehren, ihm entsprechend aufzufassen haben: Gott ist es, „in dem die Welt zergeht und sich entfaltet" *(yasmin idam sam- ca vi- ca eti sarvam).*

Periodische Wiederkehr der Weltvernichtung. — Aber dieser Prozefs der Weltschöpfung und Weltvernichtung ist nicht ein einmaliger, sondern ein stetig sich wiederholender; mit einer Spinne (wie Muṇḍ. 1,1,7, vgl. Çvet. 3,1. 6,10) wird Çvet. 5,3 verglichen „der Gott, der vielfach ein Netz nach dem andern im Raum ausbreitet hier und wieder einzieht". Auch der Grund für diese periodisch wiederkehrende Neuschöpfung der Dinge wird angedeutet Çvet. 6,3—4, wo es, nach Schilderung des Schöpfungswerkes, heifst:

Was er erschuf, nimmt dann zurück er wieder,
Zur Einheit werdend mit des Wesens Wesen;
Um dann — —
Das guṇahafte Werk neu zu beginnen,
Verteilend einzeln die Beschaffenheiten.

Dafs es nur die Werke der Seelen sind, welche den Schöpfer veranlassen, dafs er „alle Beschaffenheiten einzeln verteilt" *(sarvân bhâvân viniyojayet)*, besagen die unmittelbar folgenden Worte:

Wo sie nicht sind, da wird das Werk zunichte,
Hin geht er werklos, wesentlich ein andrer;

d. h. wo die, den empirischen Charakter ausmachenden *bhâva*'s durch die Erkenntnis aufgehoben sind, werden die Werke zunichte, und eine Neuschöpfung erfolgt nicht mehr.

Spätere Stellen. Aus spätern Upanishad's sind über Brahman als Weltvernichter folgende Stellen bemerkenswert.

Maitr. 6,17: „Er ist es, der, wenn das Weltall untergeht, allein wach bleibt; und er ist es, der dann [wieder] aus diesem Weltraume das Reingeistige aufweckt".

Atharvaçiras 6: „Wenn Rudra in Schlangenringelung daliegt, dann werden die Geschöpfe in ihn hereingezogen. Haucht

er aus, so entsteht Finsternis, aus der Finsternis Wasser" usw. Vgl. vorher Atharvaçiras 4: „Er, der, alle Lebenskräfte verschlingend, indem er sie verschlingt, als Ewiger sie zusammenfaſst und wieder ausbreitet" usw., was jedoch auch vom Schlafen und Wachen (vgl. Bṛih. 2,1,20) verstanden werden kann.

Das Weltuntergangsfeuer (*saṃvartako 'gniḥ*) wird erwähnt Atharvaçikhâ 1 und in den beiden Reproduktionen dieser Stelle Nṛisiṅhap. 2,1. Nṛisiṅhott. 3 (Up. S. 727. 761. 785. Wir schlieſsen mit dem schönen Verse Kaivalya 19, wo der sich als den Âtman Wissende spricht: **Das Weltuntergangsfeuer.**

In mir entstand das Weltganze,
In mir nur hat Bestand das All,
In mir vergeht es, — dies Brahman,
Das zweitlose, ich bin es selbst!

4. Über die Motive der Lehre von der Weltvernichtung in Brahman.

Das Brahman ist der Mutterschoſs, aus dem alle Wesen hervorgehen, und es lag sehr nahe, anzunehmen, daſs dieselben im Tode in das Brahman zurückkehren, aus dem sie gekommen, denn, wie schon Anaximandros sagt, „woraus die Entstehung der seienden Dinge ist, darein geschieht auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit". Daher sehen wir, wie oben gezeigt, in den ältesten Upanishadtexten und schon vor ihnen die Lehre von Brahman als Vernichter der Einzelwesen auftreten. **Vergehen in Brahman, weil Entstehen aus ihm.** Aus ihr hat sich erst in später Zeit, von der Çvetâçvatara-Upanishad an, die Lehre von der periodischen Vernichtung des Weltganzen durch Brahman entwickelt, ganz ähnlich wie **Übertragung auf die Welt als Ganzes.** die heraklitische Lehre von dem Hervorgehen der Dinge aus dem Feuer (ὁδὸς κάτω) und ihrer Rückkehr in dasselbe (ὁδὸς ἄνω) ursprünglich einen überall in der Welt bei dem Werden und Vergehen der Einzeldinge verbundenen Doppelprozess bedeutete (ὁδὸς ἄνω κάτω μίη), dann aber, sei es von Heraklit selbst, sei es von seinen Nachfolgern, den Stoikern, verallgemeinert wurde zu einem periodisch wiederkehrenden Vergehen des Weltganzen im Feuer (ἐκπύρωσις) und Wiedererstehen aus **Griechische Parallele.**

demselben (διακόσμησις). Über die Motive, welche in der griechischen Philosophie zu dieser Verallgemeinerung geführt haben mögen, erfahren wir nichts Näheres. In Indien kam dieselbe der Vergeltungslehre in hohem Grade zu statten, indem diese, wie gezeigt, mit der überlieferten Schöpfungslehre nur vereinbar war, wenn man an die Stelle der in den alten Upanishad's gelehrten einmaligen Schöpfung einen von Ewigkeit her sich wiederholenden Prozefs, eine nach jedem Weltuntergang statthabende, den Werken der Seelen entsprechende Neuschöpfung des Weltganzen setzte. Schon bei ihrem ersten Auftreten ist die Lehre vom Weltuntergang mit der Vergeltungslehre verbunden, wie die oben S. 202 angeführten Stellen, und namentlich Çvet. 6,4 („wo sie nicht sind, da wird das Werk zunichte") zeigen; ob aber das ursprüngliche Motiv der Lehre vom Untergang und periodischen Neuentstehen des Weltganzen in dem Wunsche lag, die überkommene Schöpfungslehre neben der später aufgekommenen Vergeltungslehre in der Weise des jüngeren Vedânta aufrecht zu halten, oder nur in dem natürlichen Bestreben, das erfahrungsmäfsige Vergehen der Dinge zu einem Gesamtvergehen ebenso zu verallgemeinern, wie die ganze Weltschöpfungslehre ursprünglich auf einer Verallgemeinerung des beobachteten Entstehens der Einzelwesen beruht, — dies zu entscheiden, ist nach den abgerissenen und mehrdeutigen Aussagen der Çvetâçvatara-Upanishad nicht wohl möglich.

Wert für die Vergeltungslehre.

Ursprüngliches Motiv.

IX. Die Nichtrealität der Welt.

1. Die Mâyâlehre als Grundlage aller Philosophie.

Kants Grunddogma, so alt wie die Philosophie.

Als Kant bei seiner Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens die Folgerung zog, dafs die ganze Welt, wie wir sie kennen, nur Erscheinung und nicht Ding an sich sei, da hatte er nichts schlechterdings Neues gesagt, sondern nur in wissenschaftlicher, auf Beweise gestützter Form eine Wahrheit ausgesprochen, welche in weniger wissenschaftlicher Gestalt lange vor ihm vorhanden gewesen war, ja, als intuitive, halb unbewufste Erkenntnis von jeher aller Philosophie

zugrunde gelegen hatte. Denn wären die Dinge der Welt nicht, wie Kant behauptete, bloſse Erscheinungen, sondern ebenso, wie sie unserm Bewuſstsein in Raum und Zeit erscheinen, auch ohne dieses Bewuſstsein und an sich vorhanden, so würde eine empirische Betrachtung und Erforschung der Natur die letzterreichbaren und vollgültigen Aufschlüsse über das Wesen der Dinge bieten. Im Gegensatze zu dieser empirischen Betrachtungsweise hat die Philosophie von jeher nach dem eigentlichen Wesen oder, wie man gewöhnlich sagt, nach dem Prinzip der Welt gefragt, und diese Frage setzt immer schon das, wenn auch noch undeutliche, Bewuſstsein voraus, daſs dieses Prinzip, dieses Wesen der Dinge nicht schon in den Dingen selbst, wie sie in Raum und Zeit vor unsern Augen sich ausbreiten, gegeben ist, daſs, mit andern Worten, der ganze Inbegriff der äuſsern und innern Erfahrung uns immer nur zeigt, wie die Dinge uns erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Diese Erkenntnis sehen wir denn auch auf allen Gebieten der Philosophie, je bestimmter dieselbe sich ihrer eigentlichen Aufgabe im Gegensatze zu den empirischen Wissenschaften bewuſst wird, um so deutlicher hervortreten: so in der griechischen Philosophie, wenn die empirische Realität von Parmenides für bloſsen Schein, von Platon für einen bloſsen Schatten (Rep. VII,1) der wahren Wesenheit erklärt wird, so in der indischen Philosophie, wenn die Upanishad's lehren, daſs diese Welt nicht der *Âtman*, das eigentliche „Selbst“ der Dinge, sondern eine bloſse *Mâyâ*, ein Trugbild, eine Illusion ist, und daſs die empirische Erkenntnis derselben keine *Vidyâ*, kein wahres Wissen gewährt, sondern in der *Avidyâ*, dem Nichtwissen, befangen bleibt. Da der Ausdruck *Mâyâ* in diesem Sinne erst verhältnismäſsig spät, nämlich nicht vor Çvet. 4,10, nachweisbar ist, so hat man geglaubt, in dieser Lehre nur eine sekundäre, im Verlaufe der Zeit aus der Weltanschauung der Upanishad's sich entwickelnde Ansicht erkennen zu müssen. Wir wollen jetzt zeigen, daſs dem nicht so ist, daſs vielmehr die Upanishadtexte, je älter sie sind, um so schroffer und nachdrücklicher jenen illusorischen Charakter der empirischen Realität hervorheben, nur daſs dieser exzentrische und scheinbar verstiegene Gedanke selten

Die Welt eine *Mâyâ*.

Alter dieser Lehre.

in voller Reinheit zum Ausdrucke kommt und in der Regel in Formen auftritt, welche in einer Einkleidung desselben in die uns allen angeborene und unverlierbar anhaftende empirische Erkenntnisweise ihre vollkommene Erklärung finden.

2. Die Mâyâlehre in den Upanishad's.

Der Idealismus der Yâjñavalkyatexte.

Es gibt in der Literatur der Upanishad's wenige Texte, welchen, nach allen äufsern und innern Kriterien, ein höheres Alter zukäme als den Abschnitten der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad, welche die Weltanschauung des Yâjñavalkya entwickeln (Bṛih. 2,4 und 3,1—4,5). Wir werden sehen, wie in diesen Abschnitten entschiedener als irgendwo sonst die Lehre von der alleinigen Realität des Âtman und von der Nichtigkeit einer vielheitlichen Welt aufser dem Âtman vorgetragen wird. Vorher aber wollen wir zeigen, wie schon in der altvedischen Philosophie vor den Upanishad's die Keime gegeben waren, welche von Yâjñavalkya, oder wer es sonst gewesen sein mag, zu jenem grofsen, die ganze Folgezeit beschäftigenden Grundgedanken der Upanishad's fortgebildet wurden.

Der Einheitsgedanke als Vorläufer desselben.

Wir sahen (oben I, 1, S. 103—127), wie schon in den spätern Hymnen des Ṛigveda der Gedanke auftritt, welcher hier wie überall den ersten Schritt in der Philosophie bedeutet: der Gedanke von der Einheit des Seienden. Er involviert, wenn auch nur keimartig und halb unbewufst, die Erkenntnis, dafs alle Vielheit — mithin alles Nebeneinander im Raume, alles Nacheinander in der Zeit, alles Aufsereinander von Ursache und Wirkung, alles Gegeneinander von Subjekt und Objekt — im höchsten Sinne keine Realität hat. Wenn es Ṛigv. 1,164,46 (oben I, 1, S. 118) heifst: *ekam sad viprâ bahudhâ vadanti* „vielfach benennen, was nur eins, die Dichter“ so liegt hierin implizite, dafs die Vielheit nur auf Worten beruhend („an Worte sich anklammernd“, wie es später, Chând. 6,1,3, heifst), und dafs nur die Einheit real ist. Auch bei den Versuchen, diese Einheit näher zu bestimmen, wie wir dieselben durch die Zeit der Hymnen und Brâhmaṇa's verfolgt haben (oben I, 1, S. 127 fg.), blickt überall, mehr oder weniger deutlich, der Gedanke durch, dafs nicht die Vielheit real ist,

sondern nur die Einheit, „das Eine, aufser dem kein Andres war“ (Ṛigv. 10,129,2), „der Eine, eingefügt der ew'gen Nabe, in der die Wesen alle sind gewurzelt“ (Ṛigv. 10,82,6), und wenn es heifst: „nur Purusha ist diese ganze Welt, und was da war und was zukünftig währt“ (Ṛigv. 10,90,2), so liegt hierin, dafs im ganzen Universum, in aller Vergangenheit und Zukunft das Reale nur und allein der eine Purusha ist. Aber die Leute wissen das nicht; sie sehen als das Reale nicht den Stamm, sondern „das, was er nicht ist, das ihn verdeckende Zweigwerk“ (*asac-châkhâṃ pratishṭhantîm*, Atharvav. 10,7,21, oben I, 1, S. 316, vgl. auch Dhyânab. 10) an: denn dasjenige, „woran die Götter und Menschen wie Speichen an der Nabe stehn“, die „Blume des Wassers“ (d. h. Brahman als Hiraṇyagarbha) „ist durch Zauberkunst (*mâyâ*) versteckt“ (Atharvav. 10,8,34, oben I, 1, S. 323; auf Stellen, wie dieser und dem, in ähnlichem Sinne schon Bṛih. 2,5,19 gedeuteten, Verse Ṛigv. 6,47,18, *indro mâyâbhiḥ pururûpa' îyate*, mag die Çvet. 4,10 erfolgende Einführung des Terminus *mâyâ* in die Philosophie beruhen). Zur vollen Deutlichkeit erstarkte dieser, die vielheitliche Welt leugnende, Idealismus durch Einführung und immer tiefere Erfassung des Begriffes vom *Âtman* oder Selbste. Dieser Begriff ist, wie öfter gezeigt, wesentlich negativ und dazu auffordernd, alles von einer Sache abzulösen, was von ihr ablösbar ist und folglich nicht zu dem unveräufserlichen Bestande ihres Selbstes gehört und daher Nichtselbst ist. Solange nun nur von dem Âtman eines Einzelwesens die Rede war, konnte dieses Nichtselbst ja wohl das Selbst eines andern Einzelwesens und somit real sein; sobald man sich aber zu dem Begriff vom Âtman des Weltganzen, dem „grofsen allgegenwärtigen Âtman“ (Taitt. Br. 3,12,9,7, oben I, 1, S. 263), welcher „gröfser als Himmel, Raum und Erde“ ist (Çatap. Br. 10,6,3, oben I, 1, S. 264), erhob, war dasjenige, was als Nichtselbst vom Âtman ausgeschlossen wurde, eben dadurch vom Weltganzen und mithin von der Realität ausgeschlossen. Aber eben dieser kosmische, keine Realität aufser sich zulassende, Âtman war zugleich „klein wie ein Reiskorn“ usw. (Çatap. Br. 10,6,3) im eignen Selbste ganz und ungeteilt vorhanden, und diese Koinzidenz des kosmischen und

Der Begriff des *Âtman*.

Der Âtmanbegriff als Quellpunkt des Idealismus.

des psychischen Prinzips wurde eben durch das Wort *Âtman* immer gegenwärtig erhalten: das Selbst in uns ist der Pfadfinder des grofsen allgegenwärtigen Âtman (Taitt. Br. 3,12,9,7, oben I, I, S. 334), und gerade dieser Gedanke ist der Quellpunkt der Upanishadlehre, wie er denn zunächst in einem der ältesten Texte Bṛih. 1,4,7 (der auf der Autorität des Yâjñavalkya fufst, Bṛih. 1,4,3) fast wörtlich wiederkehrt: „Darum ist dieses die Wegespur des Weltalls, was hier [in uns] der Âtman ist, denn in ihm kennt man das ganze Weltall, ... darum ist dieses teurer als ein Sohn, teurer als Reichtum, teurer als alles andere; denn es ist innerlicher, weil es diese Seele (*âtman*) ist“.

Erstes Auftreten des Idealismus in den Upanishad's.

Eine weitere Ausführung dieses, wie gesagt, wohl schon auf die Autorität des Yâjñavalkya zurückgehenden (Bṛih. 1,4,3) Gedankens liegt vor in dem Gespräche Yâjñavalkya's mit seiner Gattin Maitreyî, für dessen hohes Alter neben innern Gründen auch das doppelte Vorkommen desselben, in zwei unsrer Upanishad vorhergehenden und erst später zu ihr vereinigten Sammlungen (vgl. Upanishad's S. 376—378), Zeugnis ablegt, Bṛih. 2,4 und Bṛih. 4,5. Yâjñavalkya beginnt seine Belehrung mit dem Satze: „Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb“. Dasselbe wird dann, unter steter Wiederholung dieser Formel, von Gattin, Söhnen, Reichtum, Brahmanenstand, Kriegerstand, Welträumen, Göttern, Wesen und Weltall ausgesagt: sie alle sind nicht um ihretwillen, sondern um des Selbstes willen lieb. Unter dem Selbste ist hier, wie der Schlufs des Abschnittes (Bṛih. 2,4,14) zeigt, das Bewufstsein, das Subjekt des Erkennens in uns, zu verstehen, und der Gedanke ist, dafs alle Dinge und Verhältnisse der Welt für uns nur vorhanden sind, gekannt und geliebt werden können, sofern sie in unserm alle Dinge der Welt in sich fassenden und nichts aufser sich habenden Bewufstsein auftreten. Darum heifst es weiter: „Das Selbst, fürwahr, soll man verstehen, soll man überdenken, o Maitreyî; wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewufst“. Wie die Töne einer Trommel, einer Muschel, einer Laute an sich wesenlos sind und nur ergriffen werden können, indem man

Yâjñavalkya's Gespräch mit Maitreyî.

das sie hervorbringende Instrument ergreift, so werden alle Dinge und Verhältnisse der Welt von dem erkannt, welcher den Âtman erkennt (Bṛih. 2,4,7—9). Dem Âtman als dem Subjekte des Erkennens ist der Raum mit allem seinem Inhalt eingewoben (Bṛih. 3,8,11. 4,4,17); alle Himmelsgegenden sind seine Organe (Bṛih. 4,2,4); die Welt der Namen, Gestalten und Werke, „wiewohl sie dreifach ist, ist eines, nämlich der Âtman", er ist das Unsterbliche, welches durch die (empirische) Realität verhüllt ist (*amṛitam satyena channam*, Bṛih. 1,6,3), er ist die Realität der Realität (*satyasya satyam*, d. h. dasjenige, was an der Realität das wahrhaft Reale ist), aus ihm entspringen, wie Funken aus dem Feuer, alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen (Bṛih. 2,1,20), an ihm sind alle, wie Speichen an der Radnabe, befestigt (Bṛih. 2,5,15); er übersteigt, im Schlafe, diese Welt, die Gestalten des Todes" (*mṛityo rûpâṇi*, Bṛih. 4,3,7); nur „gleichsam" sinnt er und bewegt er sich (Bṛih. 4,3,7), nur „gleichsam" ist eine Zweiheit (Bṛih. 2,4,14), nur „gleichsam" ein Anderes vorhanden (Bṛih. 4,3,31); er steht als Schauender allein und ohne Zweiten (Bṛih. 4,3,32); eine Vielheit gibt es in keiner Weise, Bṛih. 4,4,19: **Verwandte Stellen.**

Im Geiste sollen merken sie:
Nicht ist hier Vielheit irgendwie!
Von Tod zu Tode wird verstrickt,
Wer eine Vielheit hier erblickt.

Die Upanishadlehre ist ursprünglich Idealismus. Die angeführten Stellen gehören fast alle zu dem Ältesten, was wir in der Upanishadliteratur besitzen, und so begegnen wir, nicht erst im spätern Verlaufe, sondern gleich an der Schwelle dieser Literatur einem entschiedenen, wohl zusammenstimmenden, an den Namen des Yâjñavalkya geknüpften Idealismus, nach welchem der Âtman, d. h. das Subjekt des Erkennens, der Träger der Welt und die alleinige Qealität ist, so dafs mit Erkenntnis des Âtman alles erkannt ist. Dieser in den Yâjñavalkyareden des Bṛihadâraṇyakam zuerst auftretende Gedanke ist nie wieder aufgegeben worden und beherrscht, allerdings unter gewissen empirischen Modifikationen, von denen nachher zu handeln sein wird, die ganze **Der Idealismus beherrscht die ganze weitere Entwicklung.**

Entwicklung der Upanishadlehre bis zu ihrem Abschlusse durch Bâdarâyaṇa und Çañkara hin. In den Upanishad's sehen wir ihn oft in dieser oder jener Form auftreten. So beruht auf ihm die Frage, welche an die Spitze gestellt wird Muṇḍ. 1,1,3: „Was ist, o Ehrwürdiger, dasjenige, mit dessen Erkenntnis diese ganze Welt erkannt worden ist?“ — Aber dieselbe, auf Bṛih. 2,4,5 (und 1,4,7) zurückgehende, Frage bildet auch schon den Ausgangspunkt eines so alten Textes wie Chând. 6,1,2: „hast du denn auch der Unterweisung nachgefragt, durch welche [auch] das Ungehörte ein [schon] Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird?“ Schon die hier, in derselben Reihenfolge, wiederkehrenden Ausdrücke *çrutam, matam, vijñâtam* legen die Annahme einer Abhängigkeit dieser Stelle von Bṛih. 2,4,5 nahe. Wir glauben aber noch auf einem andern Wege diese Abhängigkeit recht sehr wahrscheinlich machen zu können. Schon oben betrafen wir die Chândogya-Upanishad darauf, wie sie die Stelle von dem Âtman als Auseinanderhalter der Welterscheinungen Bṛih. 3,8,9, wie sie zusammengefafst war in der Bezeichnung des Âtman als „auseinanderhaltende Brücke“ (Bṛih. 4,4,22: *esha setur vidharaṇa' eshâṃ lokânâm asambhedâya*), wörtlich reproduzierte (Chând. 8,4,2: *sa setur vidhṛitir eshâṃ lokânâm asambhedâya*) und dabei ihre Abhängigkeit von der ersteren Stelle dadurch verriet, dafs sie den Sinn der wiederholten Worte nicht mehr richtig versteht, indem sie unmittelbar darauf aus der die Welterscheinungen auseinanderhaltenden Brücke eine das Diesseits mit dem Jenseits verbindende Brücke gemacht hat. Ganz ähnlich liegt der Fall, wenn die Äufserung Bṛih. 2,4,5, dafs mit Erkenntnis des Âtman alles erkannt sei, Chând. 6,1,2 in der Frage wieder erscheint nach der Unterweisung, durch welche auch das noch Ungehörte, Unverstandene, Unerkannte ein schon Gehörtes, Verstandenes, Erkanntes werde. Denn offenbar liegt die richtige Antwort auf diese Frage darin, dafs, wie Bṛih. 2,4,5 und Muṇḍ. 1,1,3 übereinstimmend sagen, mit Erkenntnis des Âtman alles erkannt sei. Diese Antwort gibt aber der Verfasser von Chând. 6,1 fg. nicht, sondern entwickelt statt dessen seine Theorie von den drei Urelementen, Glut, Wasser und Nahrung,

Beweis, dafs Chând. 6,1,2 von Bṛih. 2,4,5 abhängig ist.

mit deren Erkenntnis alles in der Welt, weil es nur eine Mischung aus ihnen sei, erkannt sei (Chând. 6,4), und auch in den drei Gleichnissen von dem (weifsen) Ton, dem (roten) Kupfer und dem (schwarzen) Eisen wird — sehr verschieden von den Gleichnissen Bṛih. 2,4,7 fg. — diese Zurückführung des Weifsen, Roten und Schwarzen an den Dingen auf Wasser, Glut und Nahrung bereits vorbereitet. Der Verfasser hat also den Sinn der Frage nach dem, mit dessen Erkenntnis alles erkannt sei (d. h. nach dem einen Âtman), nicht mehr richtig verstanden, oder vielmehr absichtlich abgeändert, und zwar in einem Sinne, welcher, indem er das Unwandelbare nicht nur in dem „Einen ohne Zweites", sondern ferner auch in seinen drei Zerlegungen in Glut, Wasser und Nahrung sieht, vom Monismus der Upanishadlehre abweichend, zu einer in der Einheit befafsten Dreiheit unveränderlicher Essenzen gelangt und damit den ersten Grund legt zu der Sâñkhyalehre von der *Prakṛiti* und den drei von ihr befafsten *Guṇa*'s. Im übrigen, und abgesehen von dieser Zerlegung der Einheit in die Dreiheit, hält er an dem Grundsatze des Yâjñavalkya fest und versichert, dafs alle Umwandlung „an Worte sich klammernd, ein blofser Name" sei, und dafs es in Wahrheit nur Glut, Wasser und Nahrung gebe (Chând. 6,4), wiewohl auch diese nach seiner eignen Theorie (Chând. 6,2) schon eine Umwandlung des „Einen ohne Zweites" sind, mithin konsequenterweise seinem Verdikte, „auf Worten beruhend und ein blofser Name" zu sein, ebenfalls unterliegen sollten. — Dies alles weist darauf hin, dafs hier der monistische Grundsatz des Yâjñavalkya durch Tradition übernommen, aber in seiner Tragweite nicht mehr völlig verstanden worden ist.

Demselben Grundsatze von der alleinigen Realität des Âtman (des Subjekts des Erkennens) und der Nichtrealität alles übrigen begegnen wir weiterhin, wenn es Taitt. 2,6 von der empirischen Realität heifst: „denn dieses nennen sie die Realität", wenn Ait. 3,3 entwickelt wird, dafs alle Erscheinungen der Welt „vom Bewufstsein gelenkt, im Bewufstsein gegründet" seien, und wenn Kaush. 3,8 der Satz „noch auch ist dieses eine Vielheit" dahin interpretiert wird, dafs, wie die Speichen an der Nabe, die „Wesenselemente an den Bewufstseins- **Spätere Zeugnisse für die alleinige Realität des Âtman.**

elementen befestigt, und die Bewufstseinselemente an dem Prâṇa befestigt" seien, welcher das Bewufstseinselbst *(prajñâ-âtman)* und die Wonne, nicht alternd und unsterblich sei.

Aus spätern Upanishad's führen wir an, dafs die scharfe Leugnung der Vielheit in dem angeführten Verse Bṛih. 4,4,19 wiederholt und weiter ausgeführt wird in den Versen Kâṭh. 4,10—11, und dafs endlich Çvet. 4,10 der aufkommende Sâñkhya-Realismus durch die Erklärung bekämpft wird, dafs die ganze *Prakṛiti* eine blofse *Mâyâ* sei. Treu dem Grundsatze des Yâjñavalkya, fordert uns die Îçâ-Upanishad in ihren Anfangsworten auf, „in Gott das Weltganze zu versenken", und fügt zu der Leugnung der Vielheit Vers 12—14 die Leugnung des Werdens hinzu; Muṇḍ. 1,1,3 fragt, wie gezeigt, nach dem Âtman als demjenigen, mit dessen Erkenntnis alles erkannt sei, Mâṇḍûkya 7 schildert den Âtman als „die ganze Weltausbreitung auslöschend, beruhigt, selig, zweitlos"; und auch die späte Maitr. Up. 6,24 erläutert den Satz, dafs alle Vielheit blofser Schein sei, durch den glänzenden Vergleich des Âtman mit einem *alâtacakram*, einem Funken, welcher, im Kreise geschwungen, als ein feuriger Kreis erscheint; eine Ausführung dieses Bildes gibt Gauḍapâda in der Mâṇḍûkya-Kârikâ 4,47—52, wie denn überhaupt dieses ganze Werk eine beredte Darlegung des auf die ältesten Upanishadtexte zurückgehenden und alle Zeit hindurch festgehaltenen Gedankens von der alleinigen Realität des Âtman ist.

3. Die Mâyâlehre in empirischen Vorstellungsformen.

Die Philosophie des Yâjñavalkya, wie er uns in der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad entgegentritt, läfst sich zusammenfassen in den Satz: der Âtman ist das Subjekt des Erkennens in uns. Hieraus folgt unmittelbar 1) dafs der Âtman, als das erkennende Subjekt, selbst unerkennbar ist und bleibt, 2) dafs es eine Realität aufser dem Âtman (eine Welt aufser unserm Bewufstsein) für uns nicht gibt und nie geben kann. Beide Folgesätze werden von Yâjñavalkya mit Klarheit erkannt und ausgesprochen; beide bedeuten den Höhepunkt der philosophischen Anschauungen der Upanishad's, der

Unerkennbarkeit und alleinige Realität des Âtman.

erste für die Theologie, der zweite für die Kosmologie, — und durch beide scheint dem philosophischen Denker jeder weitere Weg abgeschnitten zu werden. Hierbei aber konnte der forschende Menschengeist nicht stehen bleiben: trotz der Unerkennbarkeit des Âtman fuhr er fort, den Âtman (d. h. Gott) als einen Gegenstand der Erkenntnis zu behandeln; — trotz der Nichtrealität der Welt aufser dem Âtman fuhr er fort, sich mit der Welt als einem Realen zu beschäftigen. Hierdurch entstehen in der Theologie die mannigfachen bildlichen Vorstellungsweisen über den Âtman, welche, aus einer unzulässigen Herabziehung desselben in die Sphäre des menschlichen Erkennens entspringend, das anerkannte Grunddogma von der Unerkennbarkeit des Âtman umspielen und sich immer wieder in dasselbe auflösen; — und auf eben dieser Anwendung der empirischen Erkenntnisformen über die Grenze ihrer Berechtigung hinaus beruht es, wenn in der Kosmologie die überkommenen pantheistischen, kosmogonischen und theistischen Vorstellungen auch nach der Erkenntnis der alleinigen Realität des Âtman sich weiter behaupten, indem sie das, aus der empirischen Naturanlage des Intellektes entspringende, Festhalten an der Realität der Aufsenwelt in mannigfacher Weise mit der Grundlehre von der alleinigen Realität des Âtman in Einklang zu bringen suchen. Aus der Einkleidung dieser Grundlehre in die uns angeborenen und ihr Recht behauptenden empirischen Erkenntnisformen entspringen, in stufenweise zunehmender Überwucherung jenes metaphysischen Dogmas durch die empirische Erkenntnisweise, eine Reihe von Anschauungen, welche wir nach dem, was darüber schon früher gesagt wurde, hier zum Schlusse als Umformungen des ursprünglichen Idealismus in die Theorien des Pantheismus, Kosmogonismus, Theismus, Atheismus und Deismus kurz überblicken wollen.

Empirische Theologie.

Empirische Kosmologie.

Variationen der Grundlehre durch Einkleidung in empirische Formen.

1) Idealismus. Der Âtman ist das allein Reale; mit seiner Erkenntnis ist alles erkannt; es gibt keine Vielheit und kein Werden; die mit Vielheit und Werden behaftete Natur ist eine blofse Illusion *(mâyâ)*.

Erste Stufe: Idealismus.

2) Pantheismus. Die idealistische Grundanschauung, deren Ursprünglichkeit und hohes Alter durch die Yâjñavalkya-

Zweite Stufe: Pantheismus.

texte gesichert ist, verbindet sich mit der in der empirischen Anschauung gegründeten Überzeugung von der Realität der Aufsenwelt zu der in allen Upanishad's den breitesten Raum einnehmenden Lehre: die Welt ist real, und doch ist der Âtman das allein Reale, denn die ganze Welt ist der Âtman. Man kann diese Theorie als pantheistisch bezeichnen, wiewohl sie vom modernen Pantheismus ihrem Ursprunge nach sehr verschieden ist. Der Pantheismus der Neuern Philosophie hat sich aus dem Theismus des Mittelalters als dessen unvermeidliche Konsequenz entwickelt; der Pantheismus der Upanishad's wurzelt in dem Bestreben, die Lehre von der alleinigen Realität des Âtman gegenüber der sich aufdrängenden Realität der vielheitlichen Welt zu behaupten. Mit besonderer Vorliebe pflegen die Upanishad's den Âtman als das unendlich Kleine in uns mit der Welt als dem unendlich Grofsen aufser uns zu identifizieren.

Dritte Stufe: Kosmogonismus.

3) Kosmogonismus. Die Identität des Âtman und der Welt war und blieb eine blofse Behauptung. Um sie verständlich zu machen, mufste man einen Schritt weiter in der Übertragung empirischer Anschauungsformen auf das Metaphysische gehen, indem man an die Stelle jener stets behaupteten aber nie zu begreifenden Identität das aus der Erfahrung geläufige Verhältnis der Kausalität setzte und den Âtman als Ursache fafste, welche die Welt als Wirkung aus sich hervorgebracht hat. So wurde es möglich, auf die alten Kosmogonien zurückzugreifen und dieselben auf dem Boden der ihnen ursprünglich widersprechenden Upanishadlehre zu erneuern. Nachdem der Âtman die Welt geschaffen, fährt er als Seele in dieselbe hinein. Durch diese Bestimmung brachte man die Lehre, dafs der Âtman, d. h. das Selbst, die Seele in uns, mit dem Prinzip aller Dinge identisch sei, mit der Lehre von einer Weltschöpfung aus dem Âtman in Einklang.

Vierte Stufe: Theismus.

4) Theismus. Die Lehre, dafs der Âtman die Welt schuf und dann als Seele in dieselbe einging, ist noch nicht Theismus. Sie wird es erst, indem zwischen dem Âtman als Weltschöpfer und dem in der Schöpfung auftretenden Âtman, d. h. zwischen der höchsten und der individuellen Seele unter-

schieden wird. Beide treten in Gegensatz, zuerst unmerklich, als Licht und Schatten (Kâṭh. 3,1), dann immer bestimmter bis zum vollendeten Theismus der Çvetâçvatara-Upanishad. Charakteristisch für dieses Werk ist, dafs neben dem ihm eigenen Theismus alle jene früheren Stufen als unaufgehobene Momente fortbestehen.

5) Atheismus. Durch diese Trennung von Gott und Seele wurde die Existenz Gottes selbst in Frage gestellt. Die Seele stand im Gegensatze zu ihm, bestand mithin selbständig und ohne ihn: für Gott blieb nur noch die Aufgabe, als Schauplatz der Vergeltung für die von den selbständigen Seelen begangenen Werke die materielle Natur auszubreiten. Man brauchte nur die hierzu erforderlichen Kräfte in die Materie selbst zu verlegen, und Gott als Weltschöpfer wurde überflüssig: von jeher bestehen nur die mit ihren Werken belasteten, von Geburt zu Geburt Vergeltung empfangenden Seelen (*purusha*) und die Urmaterie (*prakṛiti*), welche aus sich immer wieder aufs neue den Schauplatz für diese Vergeltung ausbreitet; dies ist der Übergang von der Vedântalehre der Upanishad's zum Sâṅkhyasystem, dessen Entstehung aus der Upanishadlehre im nächsten Kapitel näher darzulegen sein wird.

Fünfte Stufe: Atheismus.

6) Deismus. Wenn aus Opportunitätsrücksichten der atheistischen Sâṅkhyalehre, rein äufserlich und ohne in den Organismus des Systems einzugreifen, die Lehre von einem persönlichen Gott angeheftet wird, so geht dieselbe über in das, später zu behandelnde, nicht sowohl theistische, als vielmehr deistische Yogasystem. Dasselbe unterscheidet sich vom Deismus der Neuzeit dadurch, dafs dieser bestrebt ist, den (nur nominell als Weltursache festgehaltenen) Gott aus dem Naturzusammenhange ohne Gefahr zu eliminieren, während es sich beim Yogasystem darum handelt, den im Sâṅkhyam bereits eliminierten Gottesbegriff einem System, welches ohne ihn gedacht worden war, wieder einzufügen. Beide Operationen laufen auf dasselbe Resultat hinaus; das System besteht durch sich selbst, und der Gottesbegriff bleibt daneben bestehen, ohne auf seine Lehren einen weiteren Einflufs auszuüben.

Sechste Stufe: Deismus.

X. Die Genesis des Sâñkhyasystems.

1. Kurze Übersicht der Sâñkhyalehre.

Das Sâñkhyasystem eine Entartung des Vedânta.

Die Entstehung des, auf die Urheberschaft des durchaus mythischen *Kapila* sich zurückführenden, Sâñkhyasystems ist eines der schwierigsten und streitigsten Probleme auf dem Gebiete der indischen Philosophie. Unsere bisherigen Untersuchungen werden es uns ermöglichen, dieser Frage gegenüber den richtigen Standpunkt zu gewinnen. Es wird sich zeigen, dafs die Sâñkhyalehre in allen ihren Bestandteilen aus dem Vedânta der Upanishad's erwachsen und nichts anderes ist als eine extreme Durchführung der realistischen Tendenzen, deren Aufkommen und allmähliches Erstarken wir schon innerhalb der Upanishadlehre selbst in den pantheistischen, kosmogonistischen und theistischen Umformungen der ursprünglichen, idealistischen Grundanschauung verfolgt haben. Wir schicken eine Übersicht über die Hauptpunkte der spätern Sâñkhyalehre voraus, da sie zum Verständnisse des Folgenden unentbehrlich ist.

Hauptpunkte der Sâñkhyalehre.

Der Dualismus.

Grundanschauung und letzte Voraussetzung des Systems ist der Dualismus von *Prakṛiti* (Natur) und *Purusha* (Geist). Von Ewigkeit her bestehen neben einander und in einander zwei völlig verschiedene Wesenheiten, ohne dafs auch nur ein Versuch gemacht würde, dieselben aus einer höheren Einheit abzuleiten oder auf dieselbe zurückzuführen:

1) der schon ursprünglich in einer Vielheit vorhandene *Purusha*, das Subjekt des Erkennens, wie es von allem Objektiven losgelöst ist und ihm als ein anderes gegenübersteht,

2) die *Prakṛiti (Pradhânam)*, welche alles, was nicht Purusha oder Subjekt ist, befafst, mithin alles, was nur irgendwie ein objektives Dasein hat, mag dasselbe nun noch unentwickelt (*avyaktam*, natura naturans) oder schon entwickelt (*vyaktam*, natura naturata) sein.

Die Leiden des Daseins.

Beide, Purusha und Prakṛiti, Subjekt und Objekt, sind von Ewigkeit her in einander verstrickt, oder vielmehr, scheinen es zu sein, und auf dieser scheinbaren Verstrickung beruhen

die Leiden des Daseins, deren Hebung das Sâṅkhyasystem sich als seinen eigentlichen Zweck vorsetzt.

Erreicht ist dieser Zweck, sobald der Purusha seine, tatsächlich von jeher bestehende, aber ihm nicht bewufste, völlige Verschiedenheit (*viveka*) von der Prakṛiti erkennt; denn nachdem diese Erkenntnis eingetreten ist, sind alle Leiden der Welt nicht mehr seine Leiden; sie sind aber auch nicht mehr die der Prakṛiti, da all ihr Leiden, sobald es nicht mehr im Purusha „sich widerspiegelt“ oder von ihm „beleuchtet wird“, nicht mehr empfunden wird, folglich nicht mehr Leiden ist. In dieser Lösung des, von jeher nur scheinbar bestehenden, Bandes zwischen Purusha und Prakṛiti liegt die Erlösung, welche für den Purusha nur darin besteht, dafs er die Schmerzen der Prakṛiti nicht mehr beleuchtet, für die Prakṛiti hingegen darin, dafs ihre Schmerzen nicht mehr beleuchtet, folglich nicht mehr empfunden werden und mithin aufhören, Schmerzen zu sein. Die Erlösung ist also ein Vorgang, welcher nicht den Purusha betrifft (an ihm geht nichts vor), sondern die Prakṛiti; daher die auf den ersten Blick befremdliche Erklärung, dafs „nicht der Purusha, sondern nur die Prakṛiti gebunden sei, umwandere und erlöst werde“ (Sâṅkhya-kârikâ 62).

Aufhebung derselben durch den Viveka.

Wesen der Erlösung.

Dieser Erlösungsprozefs ist als ein individueller zu denken. Es gibt eine von jeher bestehende Vielheit von Purusha's. Von ihnen gelangen die einen zur Erkenntnis, die andern nicht; die mit den einen verbundene Prakṛiti gelangt zur Erlösung; die mit den andern verbundene gelangt nicht dazu. Hieraus folgt, dafs auch für die Prakṛiti der Erlösungsprozefs nicht ein kosmischer, sondern ein psychischer, individueller ist. Die Vielheit der Purusha's zieht nach sich eine Vielheit, wenn nicht der Prakṛiti, so doch dessen, was von ihr in Aktion tritt. Hinter der als *Liṅgam* individualisierten Prakṛiti steht die allgemeine, kosmische Prakṛiti, ohne dafs von ihr weiter die Rede wäre. Jedenfalls ist der ganze Prozefs, den wir jetzt zu schildern haben, als ein für jeden einzelnen Purusha sich wiederholender, somit als ein psychischer, individueller zu denken.

Der Erlösungsprozefs ein individueller.

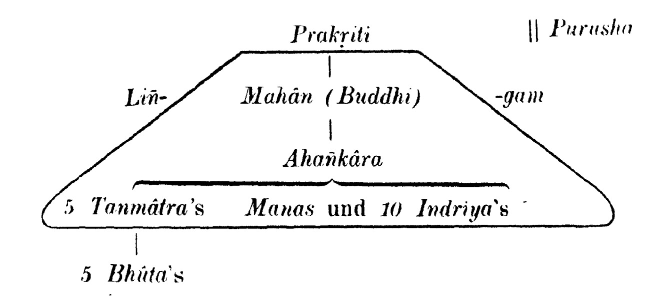
Individuelle und kosmische Prakṛiti.

Die Prakṛiti, um in dem Purusha die Erkenntnis seiner Verschiedenheit und damit ihre eigene Loslösung von dem-

selben zu bewirken, entfaltet sich immer wieder und wieder vor dem Auge des Purusha. Da der Purusha individuell ist, so mufs auch die bei den erlösten Purusha's nicht mehr stattfindende, hingegen bei den nichterlösten sich immerfort, bis zur Erlösung, wiederholende Selbstentfaltung der Prakṛiti als eine individuelle aufgefafst werden. Sie besteht darin, dafs aus der Prakṛiti hervorgeht der *Mahân* (die *Buddhi*, „der Grofse", „das Bewufstsein"), aus diesem der *Ahañkâra* (der „Ichmacher"), aus diesem einerseits das *Manas* und die zehn *Indriya*'s (die Erkenntnisorgane und Tatorgane), anderseits die fünf *Tanmâtra*'s (Reinstoffe), aus diesen endlich die fünf *Bhûta*'s (Elemente). Folgendes Schema mag zur Orientierung dienen:

Die Selbstentfaltung der Prakriti, als individuell zu denken.

Stufen der Evolution.



Die 18 ersten Edukte der Prakṛiti, *Mahân*, *Ahañkâra*, *Manas*, *Indriya*'s und *Tanmâtra*'s, bilden den feinen Leib, welcher die Seele umhüllt und auf allen ihren Wanderungen begleitet. Er heifst *Liñgam*, weil er das „Kennzeichen" ist, an dem man die verschiedenen Purusha's unterscheidet, welche an sich sämtlich blofse Subjekte des Erkennens und nichts weiter sind, somit völlig identisch und ununterscheidbar sein würden, hätten sie nicht alle ihre besondern Liñga's (empirischen Charaktere), welche von einander verschieden sind. Zwar stammen alle Liñga's aus der einen Prakṛiti, diese aber besteht aus den drei *Guṇa*'s (am besten als „Faktoren" zu übersetzen; vgl. *guṇayati* „multiplizieren"), *Sattvam* (das Leichte, Helle, Intellektuelle), *Rajas* (das Bewegliche, Treibende, Leidenschaftliche) und *Tamas* (das Schwere, Dunkle, Hemmende),

Das *Liñgam*.

Die drei *Guṇa*'s.

und auf der verschiedenen Mischung der drei Guṇa's beruht die ursprüngliche Verschiedenheit der Liṅga's. Das Mischungsverhältnis der drei Guṇa's im Liṅgam scheint ein variables zu sein, wodurch die fünfzig *Bhâva*'s oder Zustände des Liṅgam entstehen.

Jeder Lebenslauf ist eine neue Selbstentfaltung der Prakṛiti vor dem betreffenden Purusha vermittelst des Liṅgam. Aus den im Liṅgam enthaltenen Tanmâtra's entspringen (bei jeder Selbstentfaltung, jedem Lebenslaufe aufs neue, wie wir annehmen müssen) die *Bhûta*'s oder groben Elemente (Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erde). Hieraus folgt 1) dafs jeder Purusha, wie er sein eigenes Liṅgam hat, auch seine eigene, aus ihm entspringende, grobmaterielle Welt besitzt, und 2) dafs für den Purusha im Stande der Erlösung, da keine Entfaltung des Liṅgam mehr stattfindet, auch keine grobmaterielle Welt mehr existiert, so dafs doch auch das Sâñkhyasystem im Grunde idealistisch ist, so sehr auch seine Interpreten den Idealismus der Buddhisten bekämpfen.

Der Lebenslauf.

Das Sâñkhyasystem im Grunde idealistisch.

Allerdings soll hinter den individuellen Entfaltungen von *Mahân*, *Ahaṅkâra*, *Manas* usw. der Prakṛiti eine entsprechende, allgemeine Entfaltung eines kosmischen *Mahân*, *Ahaṅkâra*, *Manas* usw. stehen; doch kommt dieser Gedanke nur ganz nebenbei vor, spielt keine Rolle und erscheint wie eine abgedrungene Konzession an den Realismus. In der Tat sieht man nicht, wozu sie dienen soll, da jedes Liṅgam aus sich, in jedem Lebenslaufe wieder neu, die fünf groben Elemente, mithin die materielle Aufsenwelt, heraussetzt.

Ursprüngliche Intention.

Die ursprüngliche Intention des Systems scheint eine andre zu sein. Das Eintreten des *Ahaṅkâra* oder Ichmacher in die Entwicklungsreihe weist darauf hin und ist nur dann verständlich, wenn in ihm der Übergang liegt von der allgemein-kosmischen zu einer psychischen Evolution. Kosmisch ist ohne Zweifel die allen gemeinsame *Prakṛiti*, kosmisch auch scheint, wie ihr Name *Mahân* „der Grofse“ zu verstehen gibt, die *Buddhi* zu sein, als der aus dem Unbewufsten hervorgehende Intellekt als Träger der Erscheinungswelt (der *Hiraṇyagarbha* des Vedânta, oben Kap. VI, 5, S. 179 fg.), nur dafs eine psychische Abzweigung desselben als individuelle Buddhi

in das Liṅgam hereingenommen wird; der Kern des Liṅgam ist dann der *Ahaṅkâra*, als Prinzip der Individuation, aus dem weiter einerseits der individuelle Intellekt (*Manas* und *Indriya*'s), anderseits die *Tanmâtra*'s, und aus ihnen die groben Elemente, für jedes Individuum wieder neu, entspringen. — Wenn endlich die Interpreten die Reihenfolge von *Buddhi*, *Ahaṅkâra*, *Manas* damit rechtfertigen, daſs das *Manas* die Vorstellungen bilde, der *Ahaṅkâra* sie sich individuell aneigne, und die *Buddhi* dieselben zu Entschlüssen (*adhyavasâya*) stempele, so würde daraus eine Abhängigkeit der *Buddhi* von *Ahaṅkâra* und *Manas* folgen, und somit gerade die umgekehrte genealogische Abfolge zu erwarten sein.

Das Sâṅkhyasystem ein Aggregat, kein Organismus.

Je mehr man in dieses System einzudringen sucht, um so mehr wird man des philosophisch Ungenieſsbaren, Unverständlichen finden. Verständlich wird das Ganze erst, wenn wir es als das letzte Resultat und die Zusammenschmelzung sehr heterogener Vorstellungsreihen ansehen, welche aus älterer Zeit überkommen waren, und deren Ursprung wir jetzt im einzelnen nachweisen wollen.

2. Genesis des Dualismus.

Der Dualismus ist eine Krankheit der Philosophie.

Wie es, populär gesprochen, nur einen Gott und nicht mehrere geben kann, so liegt es in der Natur eines philosophischen Prinzips, eine Einheit zu sein, aus welcher die Mannigfaltigkeit der Welterscheinungen abgeleitet wird. Daher ist der natürliche Standpunkt für die Philosophie der Monismus, und der Dualismus, wo er immer in der Geschichte der Philosophie aufgetreten ist, war immer die Folge vorhergehender, schwerer Störungen und gleichsam ein Symptom der Erkrankung des philosophierenden Geistes, wie denn der Dualismus des Empedokles, Anaxagoras und Demokrit veranlaſst war durch den unversöhnbar scheinenden Konflikt der Lehren des Parmenides und Heraklit, und der Dualismus des Descartes seinen letzten Grund hatte in der schon bei Platon und Aristoteles beginnenden, naturwidrigen Auseinanderreiſsung der abstrakten und der anschaulichen Vorstellungen (*cogitatio* und *extensio*). In ähnlicher Weise kann auch der

Dualismus der Sâñkhyalehre schon als solcher keine ursprüngliche Naturanschauung sein (denn wie kämen zwei bis in die Wurzeln verschiedene Prinzipien, wie Purusha und Prakṛiti, dazu, sich im unendlichen Raume und in der unendlichen Zeit zu finden und zu ergreifen, welch' unerhörter Zufall fügte es, dafs sie so zu einander pafsten, dafs sie sich zu einer Weltentwicklung verbinden konnten?), — vielmehr ist er aufzufassen als die Folge einer Selbstzersetzung der Upanishadlehre, wie wir jetzt nachweisen wollen.

Ursprünglicher Monismus

Der Upanishadgedanke in seiner pantheistischen Form besagte, wie oben gezeigt, dafs Brahman die Welt geschaffen hat und dann als Seele in dieselbe eingegangen ist (*tat sṛishṭvâ, tad eva anuprâviçat*, Taitt. 2,6). Die individuelle Seele ist nicht etwas von Brahman Verschiedenes, sondern voll und ganz das Brahman selbst. Die Individualität sowie die Vielheit der Seelen ist ein blofser Schein. Aber dieser Schein verdichtet sich, in dem Mafse wie die empirische Erkenntnisweise zur Geltung kommt, zur Realität: der Pantheismus wird zum Theismus, nach welchem der höchsten Seele die individuelle als eine eigene Realität gegenübertritt, die Folge ist die Vielheit der individuellen Seelen, — das erste Dogma, wodurch sich das Sâñkhyam vom Vedânta unterscheidet, und damit die erste Absurdität dieser Weltansicht. Denn die Seele bleibt nach wie vor, wie schon Yâjñavalkya gelehrt, das Subjekt des Erkennens. Eine Vielheit von Subjekten des Erkennens! Welcher philosophische Kopf erträgt diesen Gedanken? Das Subjekt des Erkennens ist in mir (*aham brahma asmi*) und nirgendwo sonst, denn alles aufser mir ist Objekt und darum eben nicht Subjekt.

Vielheit der Seelen.

Absterben der höchsten Seele.

Eine weitere Folge des Theismus ist der Atheismus. Die Spaltung des Âtman in individuelle und höchste Seele mufste zum Absterben des einen Zweiges — der höchsten Seele — führen, da sie ihre Lebenskraft in Wahrheit nur aus dem in mir vorhandenen — allein vorhandenen — Âtman geschöpft hatte. Nachdem dieser sich von ihr getrennt, war sie schwer aufrecht zu halten. Man brauchte nur die schöpferischen Kräfte (die Guṇa's, *Sattvam, Rajas* und *Tamas*) in die Materie selbst zu verlegen, und Gott wurde überflüssig. Vergebens

protestiert gegen die einreifsende realistische Tendenz die Çvet. Up., vergebens versichert sie, dafs es Gottes Selbstkraft ist, welche sich in die eignen Guṇa's hüllt (1,3), dafs die Fäden des Pradhâna-Gewebes nur aus Gott stammen (6,10), ja, dafs die ganze Prakṛiti nur eine von Gott hervorgebrachte Illusion ist (4,10 *mâyâm tu prakṛitim vidyâd, mâyinam tu maheçvaram*), — nachdem Gott nicht mehr durch meinen Âtman bezeugt wurde, war er überhaupt nicht mehr hinreichend bezeugt, um nicht von dem rücksichtslosen Realismus der Sâṅkhya's über Bord geworfen zu werden, wodurch dann aus der alten Dreiheit (Gott, Welt, Seele), die in Wahrheit eine Einheit war (Çvet. 1,7. 12 etc.), die Zweiheit von *Prakṛiti* und *Purusha* wurde, von denen man nun nicht mehr zu sagen wufste, woher sie gekommen, und wie sie so zu einander passen mochten, dafs sie als der starke Blinde und der sehende Lahme (Sâṅkhyakârikâ 21) sich zum gemeinsamen Ziele verbinden konnten.

3. Genesis der Evolutionsreihe.

Purusha, Prakṛiti und *Mahân.*

Schon in den Kosmogonien des Ṛigveda pflegt an der Spitze der Weltentwicklung eine Dreiheit von Prinzipien zu erscheinen, sofern 1) das Urwesen aus sich 2) die Urmaterie hervorgehen läfst und in dieser 3) als Erstgeborner der Schöpfung (*Hiraṇyagarbha, Brahmán*) selbst entsteht (oben S. 165 fg. und I, I, S. 143 fg. 153). Diese mehr und mehr typisch werdende Reihenfolge der drei obersten Prinzipien ist der letzte Grund für die drei obersten Sâṅkhyaprinzipien, 1) *Purusha*, 2) *Prakṛiti*, 3) *Mahân (Buddhi)*, nur dafs der Purusha, infolge seiner Spaltung in höchste und individuelle Seele und dadurch bedingten Absterbens der ersteren (des Urwesens), nur noch in seinen Absenkern, den individuellen Seelen, fortbesteht, welche als solche nicht mehr oberstes Prinzip sind, sondern, wie im vorigen Abschnitte gezeigt, der Prakṛiti als nebengeordnet gegenübertreten. Ein erstes Aufdämmern dieser Anschauung kann man schon Bṛih. 1,4,6 finden, wenn es dort heifst: „diese ganze Welt ist nur dieses: Nahrung und Nahrungesser"; jedenfalls werden diese Worte auf Prakṛiti und Purusha gedeutet in der ältesten, uns bekannten,

Darstellung der Sâñkhyaphilosophie, Maitr. 6,10, einem Abschnitt, welcher durch seine unvermittelte Gegenüberstellung von Prakṛiti und Purusha in Widerspruch tritt nicht nur gegen die Upanishadlehre, auch wo sie schon dem Sâñkhyismus zutreibt, sondern auch mit den übrigen Texten der Maitr. Up., z. B. 5,2 und 6,11—13. Aus diesem Ursprung der drei obersten Sâñkhyabegriffe erklärt sich auch die sonst nicht verständliche Erscheinung, dafs das Intellektuelle, nachdem es dem *Purusha* (dem Subjekte des Erkennens) überwiesen war und dadurch abgefertigt schien, dann doch auch wieder auf der objektiven Seite erscheint als die *Buddhi* oder der *Mahân*, d. h. „der Grofse"; dieser letztere Ausdruck erscheint (soweit wir sehen) an allen Stellen, wo das Genus bestimmbar ist, als Maskulinum (meist in Komposition als *mahad-âdi*, *mahat-tattvam* „die Wesenheit des Grofsen") und taucht schon in den Upanishad's auf; so vielleicht schon in dem Verszitate Kaush. 1,7 als *ṛishir brahmamayo mahân*; dann als der *mahân âtmâ* Kâṭh. 3,10. 13 und 6,7, als der *agryaḥ purusho mahân* Çvet. 3,19, falls derselbe als der „erstentstandene, grofse Purusha" aufzufassen und somit zu identifizieren ist mit dem *Hiraṇyagarbha* 3,4. 4,12, dem *ṛishiḥ kapilaḥ, agre prasûtaḥ* 5,2, dem *jñaḥ sarvagaḥ* 6, 17, dem *Brahmân*, welchem das Urwesen die Veden überliefert hat 6,18, und aus welchem das uralte Wissen erflossen ist 4,18. Es ist, wie der Vergleich dieser Stellen zeigt, der schon Ṛigv. 10,121 als erster aus den Urwassern geborne *Hiraṇyagarbha*, das intellektuelle Weltprinzip, der Intellekt als Träger der Erscheinungswelt, welcher, nach Abstreifung der mythologischen Form, bei den Sâñkhya's als der *Mahân*, als die kosmische *Buddhi*, aus der Prakṛiti hervorgeht. Dieser entläfst dann weiter aus sich den *Ahañkâra* als Prinzip der Individuation, von welchem wiederum die individuellen Erkenntnisorgane (*Manas* und *Indriya*'s) und ihre Objekte (*Tanmâtra*'s, *Bhuta*'s) abhängen. Durch Hereinziehen in das Liñgam (den psychischen Organismus] gewinnt dann auch der Mahân, die Buddhi, neben der ursprünglichen, kosmischen eine psychische Bedeutung als Organ der Entscheidung (*adhyavasâya*).

Der *Mahân* (die *Buddhi*)

Die weiteren Stufen.

Der ganzen Konstruktion dieser Stufenreihe scheint der Gedanke zugrunde zu liegen, dafs das Hervorgehen aus dem

Grund dieser Stufenreihe.

Urwesen denselben und nur umgekehrten Weg nimmt, wie das Zurückgehen in dasselbe. Nun lehren die Upanishad's ein dreifaches Zurückgehen in Brahman: 1) im Schlafe, 2) im Tode, 3) im Yoga, und bei Beschreibung dieses dreifachen Eingehens in Brahman kommen dann nach und nach alle die Prinzipien zum Vorscheine, welche in dem Evolutionsschema der Sâñkhya's zu einem Ganzen vereinigt sind. Wir wollen dies an einigen Hauptstellen nachweisen.

Stufen des Eingehens in Brahman.

Beim Tiefschlafe.

1) Beim Tiefschlafe, der ein Eingehen in Brahman ist, gehen nach Chând. 4,3,3 Rede, Auge, Ohr und Manas ein in den Prâṇa; und nach Praçna 4 gehen beim Traumschlafe die Indriya's in das Manas, und beim Tiefschlafe dieses mit ihnen in das Tejas ein; im Folgenden (4,7) wird geschildert, wie die fünf Bhûta's und die fünf Tanmâtra's sowie die fünf Erkenntnissinne und die fünf Tatsinne, ferner Manas, Buddhi, Ahañkâra, Cittam, Tejas, Prâṇa und die ihnen zukommenden Funktionen in den Âtman eingehen; dafs der aufgezählten Reihenfolge von unten nach oben das sukzessive Eingehen entspreche, wird nicht ausdrücklich gesagt, ist aber nach der Analogie anderer Stellen wohl annehmbar.

Beim Sterben.

2) Beim Sterben geht nach Chând. 6,8,6 (6,15,2) die Rede in das Manas, das Manas in den Prâṇa, der Prâṇa in das Tejas, das Tejas in die höchste Gottheit ein. Wie unter der Rede hier alle Indriya's, so scheinen unter Tejas alle drei Urelemente (*Tejas*, *Âpas*, *Annam*, aus denen ja nach Chând. 6,5,4 Rede, Prâṇa und Manas bestehen) verstanden werden zu müssen, welche, wie wir später sehen werden, zur Prakṛiti mit ihren drei Guṇa's sich fortentwickelt haben.

Beim *Yoga*

3) Beim Yoga sollen nach Kâṭh. 3,10—13 (und, im wesentlichen übereinstimmend, 6,7—11) die Sinnendinge und Sinne im Manas absorbiert werden, dieses in der *Buddhi* (= *jñâna' âtmâ* = *sattvam*), diese im *mahân âtmâ*, dieser endlich im *avyaktam* (= *çânta' âtmâ*), wodurch der *Purusha* von ihnen allen isoliert und der Erlösung teilhaftig wird. Hiernach würden wir für die Rückkehr in das Urprinzip im Tode, Yoga und Tiefschlafe folgende Stufenordnungen (die Reihenfolge bei Praçna 4 problematisch) gewinnen:

Beim Sterben (Chând. 6,8,6):	Beim Yoga (Kâṭh. 3,10—13. 6,7—11):	Beim Tiefschlafe (Praçna 4,7):
parâ devatâ	*purusha*	*âtman*
tejas (âpas, annam)	*avyaktam (çânta' âtman)*	*prâṇa* *tejas*
prâṇa	*mahân âtmâ* *buddhi*	*cittam* *ahañkâra* *buddhi*
manas	*manas*	*manas*
vâc usw.	*arthâḥ* und *indriyâṇi*	*tanmâtra, bhûta, indriya.*

Entsprechend wurde das Hervorgehen konstruiert.

Mit diesen Stufen der (beim Sterben, Tiefschlaf und Yoga stattfindenden) Involution in das Urwesen vergleiche man die Stufen der Evolution der Dinge aus dem Urwesen, wie sie zuerst (noch unabgeklärt und mit einigen zweifelhaften Punkten) Muṇḍ. 1,1,8—9. 2,1,2—3, und in abgeklärter Form im spätern Sâñkhyam (zuerst wohl Maitr. 6,10) erscheinen:

Muṇḍ. 1,1,8—9.	Muṇḍ. 2,1,2—3.	Späteres Sâñkhyam.	
yaḥ sarvajnaḥ, sarvavid *annam* (= *avyâkṛitam.* Çaṅk.)	*purusha* *aksharam*	*prakṛiti*	*purusha*
prâṇa (= *Hiraṇyagarbha.* Çaṅk.)	*prâṇa*	*mahân* *ahañkâra*	
manas	*manas* und Sinnesorgane	*tanmâtra*	*manas* u. *indriya*'s
satyam, lokâḥ, karmâṇi	die Elemente		*bhûta*'s.

Der Vergleich dieser Schemata macht es sehr wahrscheinlich, daſs das eigentliche Motiv für die Evolutionsstufen der Sâñkhyalehre, neben der aus dem Ṛigveda überkommenen Trias der obersten Prinzipien (Urwesen, Urmaterie, Hiraṇyagarbha, welche zu *Purusha*, *Prakṛiti*, *Mahân* werden), die in den Upanishad's gelehrte Stufenfolge des Eingehens in Brahman bei Tiefschlaf, Tod und Yoga ist; und hierdurch wird begreiflich, daſs, wenn die spätern Sâñkhya's ihre Stufenfolge durch den psychologischen Prozeſs beim Erkennen zu rechtfertigen suchen, dieses nur in künstlicher und philosophisch nicht befriedigender Weise geschehen kann.

4. Genesis der Guṇalehre.

Die drei *Guṇa's.*

Der eigentümlichste Bestandteil des Sâñkhyasystems ist die Lehre von den drei *Guṇa*'s, welche auf dem Gedanken beruht, dafs die drei im psychischen Organismus sich betätigenden Kräfte, *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas* (die der modernen Unterscheidung von Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion nahe kommen) auch schon in der Prakṛiti vorhanden sind und deren ganzes Wesen ausmachen.* So neu auch diese Lehre bei ihrem ersten Auftreten in der Çvetâçvatara-Upanishad (1,3. 4,5. 5,7. 6,3—4. 6,11. 6,16) erscheint, so beruht doch auch sie auf ältern Voraussetzungen. Wir gehen dabei aus von dem Verse Çvet. 4,5 (= Mahânâr. 10,5):

Der Vers von der Ziege, Çvet. 4,5.

Die eine Ziege, rot und weifs und schwärzlich,
Wirft viele Junge, die ihr gleichgestaltet;
Der eine Bock in Liebesbrunst bespringt sie,
Der andre Bock verläfst sie, die genossen.

Dafs dieser Vers den Grundgedanken der Sâñkhyalehre zum Ausdrucke bringt, unterliegt keinem Zweifel. Das verschiedenartige Verhalten der vielen *Purusha*'s zu der einen *Prakṛiti* kann gar nicht treffender illustriert werden als durch das verschiedenartige Verhalten der vielen Böcke zu der einen Ziege. Unter diesen Umständen ist es unvermeidlich, die Bezeichnung der Ziege als „rot, weifs und schwarz" (*lohita-çukla-kṛishṇa*, nach Çaṅkara's Lesung) auf die drei Guṇa's zu beziehen, aus denen die Prakṛiti besteht. Zugleich aber weisen diese drei Ausdrücke sowohl durch ihre Namen als auch durch die Reihenfolge derselben, welche nach der Sâñkhyalehre eine

Beziehung auf die *Guṇa's.*

---

* Die *Prakṛiti* ist im Grunde nur die Potentialität (daher *avyaktam*), d. h. der Inbegriff der drei Faktoren (*guṇa*, nach *dviguṇa*, *triguṇa* usw. gebildet, vgl. *guṇayati* multiplizieren), welche in allem Existierenden stecken, und aus deren mannigfachen Durchdringungen (*anyonya-abhibhava-âçraya-janana-mithuna*) alle psychischen Organismen (*liñga*) und, als deren blofse Folie, die materielle Natur (*bhûta*) bestehen. Alles Seiende ist sonach ein Produkt aus *sattvam* (Freude, φιλία), *rajas* (Schmerz, νεῖκος) und *tamas* (Gleichgültigkeit, Apathie).

andre sein müſste, zurück auf Chând. 6,4, wo alles in der Welt als aus den drei (aus dem einen Seienden hervorgegangenen) Elementen, Glut, Wasser und Nahrung, bestehend nachgewiesen wird: an allen Dingen (als Beispiele dienen Feuer, Sonne, Mond und Blitz) ist das Rote (*lohita*) Glut, das Weiſse (*çukla*) Wasser, das Schwarze (*kṛishṇa*) Nahrung. Die Wiederkehr derselben Ausdrücke und in derselben Reihenfolge in dem Verse Çvet. 4,5 beweist, daſs derselbe ohne Zweifel mit Recht von Bâdarâyaṇa und Çaṅkara (Sûtra 1,4,8—10) auf Chând. 6,4 bezogen wird. Ebenso aber müssen wir dem bei Çaṅkara auftretenden Opponenten Recht geben, wenn er den Vers mit folgenden Worten auf die Sâṅkhyalehre bezieht: „In diesem Verse sind unter den Worten «rot und weiſs und schwarz» das *Rajas*, *Sattvam* und *Tamas* zu verstehen. Das Rote ist das *Rajas* (Leidenschaft), weil es seiner Natur nach rot macht (in Aufregung versetzt, *rañjayati*); das Weiſse ist das *Sattvam* (Wesenheit, Güte), weil es seiner Natur nach aufhellt; das Schwarze ist das *Tamas* (Finsternis), weil es seiner Natur nach verdunkelt. Es ist die Gleichgewichtslage dieser Guṇa's, welche hier nach der Beschaffenheit der Teile, aus denen sie besteht, als «rot und weiſs und schwarz» bezeichnet wird. Und weil diese die ursprüngliche ist, darum heiſst sie *ajâ* (die Ziege, auch: die Ungeborne), indem die Sâṅkhya's von ihr sagen: «erschaffend, nicht erschaffen ist die Urnatur» (Sâṅkhyak. 3). . . . Jene Urmaterie also gebiert viele, mit den drei Guṇa's behaftete, Junge; und von ebenderselben wird gesagt, daſs der eine Ungeborne (oder Bock, *aja*), d. h. der eine Purusha sie «in Liebesbrunst», in Zuneigung, Anhänglichkeit «hege» (bespringe), indem er, zufolge des Nichtwissens, dieselbe für sein eignes Selbst ansieht und demgemäſs, aus Unvermögen zu unterscheiden, sich selbst für den Träger der Lust, Unlust und Verblendung [welche das Wesen von *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas* ausmachen] hält und somit in der Seelenwanderung befangen bleibt, — während hinwiederum ein andrer «Ungeborner», d. h. ein Purusha, der jene Erkenntnis der Verschiedenheit erlangt hat und nicht mehr an ihr hängt, «sie», nämlich die Urmaterie, «verläſst», sie, «die genossen», deren Genieſsen zu Ende

Ursprüngliche Beziehung auf Chând. 6,4.

gegangen ist: diese also verläfst er, das heifst, er wird von ihr erlöst."

In dieser Kontroverse haben beide Teile recht: der Vedântist, sofern der Vers ohne Zweifel sich auf Chând. 6,4 zurückbezieht, und der Sâñkhyist, sofern die drei Grundstoffe, welche nach Chând. 6,2 aus dem „Einen ohne Zweites" hervorgehen, und aus denen alles in der Welt durch Mischung entsteht, psychologisch umgeformt worden sind zu den drei Guṇa's, welche ebenfalls die Grundstoffe sind, nur dafs jeder dieser drei Grundstoffe zum Träger und Ausdruck einer der drei, in unserm Innern herrschenden, psychischen Grundkräfte geworden ist. Da das Wort *Guṇa* (Faktor) sowohl auf die Grundstoffe als auch auf die Grundkräfte passen würde (in ihm liegt nur, dafs alles aus dem Urwesen Stammende „dreifach", *triguṇam*, ist), und da es in allen Stellen der Çvet. Up., in der es zuerst vorkommt (1,3. 4,5. 5,7. 6,3—4. 6,11. 6,16), sehr wohl noch als Grundstoff im Sinne von Chând. 6,2 und dem daran anknüpfenden Verse Çvet. 4,5 gefafst werden kann, so würde nichts hindern, anzunehmen, dafs jene Umformung der drei Grundstoffe in drei Grundkräfte — oder vielmehr jene Auffassung jedes der drei Grundstoffe als Träger einer bestimmten Grundkraft — geradezu in Anknüpfung an den obigen Vers Çvet. 4,5 sich erst weiterhin entwickelt hat. Vollzogen hat sich dieselbe mit und durch Einführung der Namen *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas*, welche in dem hier in Frage kommenden Sinne nicht vor Maitr. 3,5. 5,2 usw. nachweisbar sind (über Atharvav. 10,8,43 vgl. oben I, 1, S. 324).

Die drei Grundstoffe werden zu Trägern der drei Grundkräfte.

5. Genesis der Heilslehre.

Vedânta und Sâñkhyam proklamieren beide als ihre Grundanschauung den Satz: durch die Erkenntnis erfolgt die Erlösung. Dieser Satz pafst durchaus zu den Voraussetzungen der Vedântalehre, nicht aber zu denen des Sâñkhyam.

Heilslehre des Vedânta.

Nach der Upanishadlehre ist der Âtman allein real; die vielheitliche Welt ist eine Illusion; diese Illusion wird durch die erwachende Erkenntnis durchschaut, und hierin besteht die Erlösung. Hier stimmt alles vollkommen zusammen.

Heilslehre des Sâñkhyam.

Anders im Sâñkhyam. Hier ist die Materie ebensogut eine Realität wie die Seele, kann folglich nicht von ihr, wie im Vedânta, als eine Illusion erkannt werden. Die Illusion, welche durchschaut werden mufs, liegt hier nur in der Verbindung zwischen Prakṛiti und Purusha. Aber dieser Gedanke ist philosophisch nicht durchführbar.

Das Dilemma, an dem sie scheitert.

Denn eine Verbindung besteht entweder in Wirklichkeit, oder sie besteht nicht. Ist sie real, so kann alle Steigerung des Erkennens nicht zu einer Lösung der Verbindung führen, sondern höchstens zu einem deutlichen Bewufstsein der Verbindung, womit dieselbe aber noch nicht gelöst ist. Das Binsenschwert des Erkennens kann wohl den Nebel einer Illusion, nicht aber eine realiter vorhandene Verbindung durchschneiden. Ist hingegen die Verbindung zwischen den beiden Realen, Purusha und Prakṛiti, nicht real, so besteht sie eben gar nicht: es ist dann nicht wahr, dafs der Purusha die Prakṛiti „beleuchtet“, nicht wahr, dafs die Prakṛiti im Purusha „sich spiegelt“, und diese Durchleuchtung oder Widerspiegelung darf nicht benutzt werden, um das Phänomen des Leidens zu erklären, weil sie eben nicht vorhanden ist.

Pessimismus der Upanishad's.

Für den sekundären Charakter der Heilstheorie des Sâñkhyasystems zeugt auch der in ihr herrschende Pessimismus. Auch die alten Upanishad's erwähnen gelegentlich die leidvolle Beschaffenheit des Daseins (*ato 'nyad ârtam*, Bṛih. 3,4,2. 3,5,1. 3,7,23), auch nach ihnen schwindet mit der Illusion des empirischen Daseins auch die Möglichkeit des in ihr einbegriffenen Leidens (*tarati çokam âtmavid*, Chând. 7,1,3), aber dies ist doch nur eine Nebenfrucht, und der Hauptnachdruck liegt auf der Befreiung von der angebornen *Avidyâ* durch Erkenntnis des Âtman. Anders in der weitern Folge. Mehr und mehr tritt die pessimistische Anschauung in den Vordergrund;

Zunahme des Pessimismus.

sie nimmt einen breiten Raum ein schon Kâṭh. 1, einen noch breitern in den Deklamationen des Bṛihadratha, Maitr. 1. Ihren Höhepunkt erreicht diese pessimistische Strömung im Sâñkhyasystem, für welches die ganze Philosophie nur eine Forschung nach der Ursache der Abwehr der dreifachen Schmerzen ist (Sâñkhyakârikâ 1). Ein solcher Standpunkt ist überall, wo er in der Philosophie auftritt, ein S y m p t o m d e r

Philosophie als *remedium*, ein Symptom der Ermüdung.

Ermüdung. Ursprünglich wurzelt die Philosophie in dem reinen Triebe nach Erkenntnis und kennt keinen andern Zweck als die Erforschung der Wahrheit. Erst nachdem dieser Trieb erlahmt ist, wird die Philosophie zu einem blofsen Mittel zum Zwecke, zu einem *remedium* der Leiden des Daseins: so in Griechenland in den nacharistotelischen Schulen; so in Indien im Sâñkhyasystem und im Buddhismus.

Des Systems der Upanishad's dritter Teil:

Psychologie

oder die Lehre von der Seele.

XI. Die höchste und die individuelle Seele.

1. Die Anschauung des spätern Vedânta.

Der Vedânta des Çankara und seiner Schule unterscheidet von der einen höchsten Seele *(paramâtman)* eine Vielheit individueller Seelen *(jîva âtman, çârîra âtman).* Erstere ist allwissend, allmächtig, allgegenwärtig, letztere sind nach Wissen, Macht und räumlicher Ausbreitung beschränkt. Erstere ist weder Täter noch Geniefser und daher von jeher erlöst, letztere sind handelnd und geniefsend und dadurch in den ewigen Wanderungslauf des Saṃsâra verstrickt und der Erlösung bedürftig. Dennoch sind die individuellen Âtman's von dem höchsten Âtman nicht eigentlich verschieden. Jede von ihnen ist voll und ganz der höchste Âtman selbst, wie er, seinem wahren Wesen nach durch die *Upâdhi*'s (Manas, Indriya's usw.) verhüllt, zur Erscheinung kommt. Diese Upâdhi's können sein wahres Wesen nicht ändern, sowenig wie die Reinheit des Bergkristalls durch die rote Farbe aufgehoben wird, mit der er von aufsen bestrichen ist. Es ist vielmehr nur die *Avidyâ*, das Nichtwissen, welches dem höchsten Âtman die Upâdhi's aufbürdet und ihn dadurch als individuellen Âtman anschaut. Somit hat die ganze individuelle

Höchste und individuelle Seele.

Die individuelle Seele beruht nur auf der *Avidyâ*.

Dennoch als eine Realität behandelt.

Seele als solche keine Realität, und dennoch kann das System es nicht vermeiden, sie als eine Realität zu betrachten und von ihren Organen, ihren Zuständen, ihrer Wanderung und endlichen Erlösung ausführlich zu handeln. Dieser im System liegende innere Widerspruch, wie auch schon die Bezeichnung der beiden verschiedenen und doch auch wieder nicht verschiedenen Wesenheiten durch das eine Wort *Âtman* deutet darauf hin, dafs die ganze Theorie von einer zweifachen, einer höchsten und einer individuellen, Seele sekundären Ursprungs ist. Ihre Genesis haben wir jetzt in den Upanishad's zu verfolgen.

Sekundärer Charakter dieser ganzen Theorie.

2. Ursprünglich nur eine Seele.

Der Idealismus kennt nur eine Seele.

Die ältesten Upanishadtexte kennen nicht zwei Seelen, sondern nur eine. „Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist“ (Bṛih. 3,4,1. 3,5,1). Der in der Erde, dem Wasser, dem Feuer, in Luftraum, Wind, Himmel, Sonne usw. wohnend, von ihnen verschieden ist, dessen Leib sie sind, der sie alle innerlich regiert, „der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche. Er ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht gibt es aufser ihm einen Sehenden, Hörenden, Verstehenden, Erkennenden“ (Bṛih. 3,7,3—23). Dieser allein vorhandene Âtman ist das Subjekt des Erkennens in uns, welches als solches die ganze Welt der Vorstellung trägt, in welchem alles und aufser welchem nichts ist, und mit dessen Erkenntnis daher alles erkannt ist (Bṛih. 2,4,5). Dies ist der Standpunkt des reinen Idealismus, welcher eine vielheitliche Welt und alles, was aufser dem erkennenden Subjekte wäre, verneint. Er wird zum Pantheismus, indem er ein relatives Dasein der Welt zugesteht, diese ganze Welt aber mit dem Âtman, dem Subjekte des Erkennens, identisch setzt. Eine solche Gleichung, so oft sie wiederholt wird, ist aber und bleibt sehr undurchsichtig, und, um sie dem empirischen Verständnis näher zu bringen, wird, mit Zurückgehung auf die alten Kosmogonien, gelehrt, dafs der Âtman die Welt erschaffen habe und dann als Seele in dieselbe eingegangen sei: *anena jîvena âtmanâ*

Ebenso der Pantheismus und Kosmogonismus.

anupraviçya, Chând. 6,3,2. Hier hören wir zuerst das Wort *jîva âtman*, welches später, im Gegensatze zur höchsten, „die individuelle Seele“ bedeutet. Aber auch hier noch ist kein solcher Gegensatz vorhanden; es ist der allein vorhandene, weltschaffende Âtman selbst, welcher als *jîva âtman* in die von ihm erschaffene Welt eingeht. Weder auf dem Standpunkte des reinen Idealismus, noch in seinen empirischen Variationen als Pantheismus und Kosmogonismus besteht ein Gegensatz zwischen der höchsten und individuellen Seele. Er tritt ein erst in dem Augenblick, wo der weltschaffende und dann in seine Schöpfung eingegangene Âtman als eine Zweiheit einander gegenübergestellt werden; diese weitere Akkommodation an das empirische Bewufstsein haben wir als Theismus bezeichnet, für welchen die ursprüngliche Einheit des Âtman als Gott und Seele auseinandertritt.

Erst der Theismus scheidet höchste und individuelle Seele

3. Die individuellen Seelen neben der höchsten.

Die gebundene Seele und die erlöste

Alle Upanishad's, auch die ältesten, wenn sie die Zustände der Bindung im Saṃsâra und der Erlösung aus demselben behandeln, unterscheiden die gebundene Seele von der erlösten, die zur Erlösung eingehende von der, zu welcher sie eingeht, und hierbei kommt es oft genug zu einer poetischen Personifikation beider Zustände als der im Saṃsâra befangenen und der erlösten, göttlichen Seele, wie z. B. Chând. 3,14,4 „zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingehen“, oder Kaush. 1, wo geschildert wird, wie die ins Jenseits gelangende Seele vor den Thron des Brahmán (mask.) tritt und von ihm über ihr Wissen befragt wird. Aber schon die Antwort, welche sie gibt (Kaush. 1,6): „eines jeglichen Wesens Selbst bist du, und was du bist, das bin ich“, beweist, dafs diese poetischen Gegenüberstellungen durchaus beherrscht bleiben von dem Bewufstsein der Einheit des *Âtman*. Eine wirkliche Scheidung zwischen der individuellen und höchsten Seele findet sich erst in denjenigen Texten, in welchen die letztere zum Begriffe eines der Seele gegenüberstehenden, persönlichen Gottes sich verhärtet, durch dessen „Gnade“ dann die Erlösung bedingt ist. Dies geschieht, wie wir früher sahen,

Die individuelle Seele und die höchste.

zuerst in der Kâṭhaka-Upanishad, und dem entspricht es, dafs wir die erste wirkliche Unterscheidung der höchsten und der individuellen Seele Kâṭh. 3,1 antreffen:

Zwei, Trinker der Vergeltung ihrer Werke
Droben im Jenseits, fuhren in die Höhle;
Schatten und Licht nennt sie, wer Brahman's kundig.

Die Einheit der beiden, hier unterschiedenen Seelen kommt darin zum Ausdruck, dafs das „Trinken der Vergeltung", welches nur der individuellen Seele zukommt, beiden zugeschrieben wird, sowie auch darin, dafs die höchste Seele als das Licht bezeichnet wird, welchem die individuelle Seele als blofser wesenloser Schatten anhängt (vgl. Kâṭh. 6,5). Hierauf beruht wohl Praçna 3,3: „Aus dem *Âtman* entsteht dieser *Prâṇa*; wie an einem Menschen der Schatten, so breitet er sich an demselben aus". In den weiter folgenden Worten Kâṭh. 3,4 begegnen wir auch zuerst der Bezeichnung der individuellen Seele als des *bhoktar*, des „Geniefsers", welcher durch den ganzen Lebenslauf die Frucht der Werke des vorherigen Lebens zu geniefsen, d. h. abzubüfsen, hat. Dieser Geniefser, die individuelle Seele, entsteht dadurch, dafs der Âtman (die höchste Seele) sich mit den Organen, Manas und Indriya's, verbindet (Kâṭh. 3,4). Die Bezeichnung der individuellen Seele als *bhoktar* kehrt wieder Çvet. 1,8. 9. 12. 5,7. Die Entlehnung aus Kâṭh. 3,4 ist, nach dem ganzen Zusammenhange beider Werke, wohl zweifellos (vgl. Up. S. 289). Ebendaselbst, Çvet. 4,6—7 (und wohl abhängig davon Muṇḍ. 3,1,1—2), wird mit Umdeutung des Verses Ṛigv. 1,164,20 (über die ursprüngliche Bedeutung vgl. oben I, 1, S. 112—113) der Gegensatz zwischen individueller und höchster Seele in bedeutsamer Verschärfung dargelegt:

Der „Geniefser" (*bhoktar*).

„Zwei schönbeflügelte, verbundene Freunde
Umarmen einen und denselben Baum;
Einer von ihnen speist die süfse Beere,
Der andre schaut, nicht essend, nur herab" (Ṛigv. 1,164,20).

Zu solchem Baum der Geist, herabgesunken,
In seiner Ohnmacht grämt sich wahnbefangen;
Doch wenn er ehrt und schaut des andern Allmacht
Und Majestät, dann weicht von ihm sein Kummer.

Als eine weitere Auslegung dieses Gegensatzes dient der ganze Adhyâya, Çvet. 5. Hier wird zunächst Vers 2—6 die höchste Seele geschildert, wie sie zu Anfang als Erstgebornen den Hiraṇyagarbha (*kapila ṛishi*) erzeugte, wie sie das Netz der Weltausbreitung immer wieder ausspannt und einzieht, wie sie als der Vergeltung übende Îçvara die Frucht aller Werke wachsen macht und zur Reife bringt. Dann folgt, Vers 7—12, die Schilderung des „Andern" (der Ausdruck knüpft an den soeben zitierten Vers 4,7 an), d. h. der individuellen Seele: **Der Îçvara und „der andere".**

7. Bestimmheithaft, fruchtreicher Werke Täter
Und eben dessen, was er tat, Geniefser,
So wandert er als Lebensherr allformig,
Drei-Guṇa-haft, dreipfadig, je nach seinem Werk.

8. Zollhoch an Gröfse, sonnenähnlich leuchtend,
Mit Vorstellung und Ichheit ausgestattet,
Erscheint, kraft seiner Buddhi, seines Âtman,
Wie einer Ahle Spitze grofs der Andre

9. Spalt' hundertmal des Haars Spitze
Und nimm davon ein Hundertstel,
Das denk' als Gröfse der Seele,
Und sie wird zur Unendlichkeit.

10. Er ist nicht weiblich, noch männlich,
Und doch ist er auch sächlich nicht;
Je nach dem Leib, den er wählte,
Steckt er in diesem und in dem.

11. Durch Wahn des Vorstellens, Berührens, Sehens,
Fährt er als Seele, seinem Werk entsprechend,
Durch Essens, Trinkens, Zeugens Selbsterschaffung,
Abwechselnd hier und dort in die Gestalten.

12. Als Seele wählt viel grobe und auch feine
Gestalten er, entsprechend seiner Tugend;
Und was ihn band, kraft seines Werks und Selbstes,
In diese, bindet wieder ihn in andre.

Im Gegensatz zur allgegenwärtigen höchsten Seele wird hier die individuelle Seele, wie sie mit *Saṃkalpa* (der Tätigkeit des *Manas*), *Ahaṅkâra* und *Buddhi* behaftet, die Frucht **Kleinheit und unendliche Gröfse der Seele**

ihrer Werke geniefst, in zunehmender Steigerung bezeichnet als „zollhoch", als „einer Ahle Spitze grofs", als so klein wie der zehntausendste Teil einer Haarspitze, — „und sie", heifst es weiter, „wird zur Unendlichkeit"; d. h. nach Aufhebung des Irrtums der empirischen Realität erkennen wir diese unendlich kleine individuelle Seele als identisch mit der unendlich grofsen höchsten Seele. Die deutliche Unterscheidung und dann doch immer wieder behauptete Identität beider ist schon der Standpunkt des spätern Vedânta, wie wir ihn oben zu Eingang dieses Kapitels charakterisiert haben.

4. Grund der Verkörperung.

Spätes Aufkommen dieser Frage.

Aber wenn die individuelle Seele neben der höchsten ein blofser Schein ist, wie kommt die ewig erlöste, selige höchste Seele dazu, diesen Schein anzunehmen und als individuelle Seele, abgeirrt von ihrer wahren Wesenheit, gebunden zu werden, zu wandern und zu leiden? — Diese Frage taucht erst in den spätesten Upanishad's auf, und die Antworten auf sie sind sehr unbestimmt und ungenügend.

Praçna 3,1 wird die Frage aufgeworfen: „Woher entsteht dieser Prâṇa (die individuelle Seele)? Und wie kommt er in diesen Leib hinein?" — Die Antwort lautet: „Aus dem Âtman (der höchsten Seele) entsteht dieser Prâṇa; wie an einem Menschen der Schatten, so breitet er sich an demselben aus. Und er kommt hinein in diesen Leib *manokṛitena*", welches Çañkara erklärt als: *manaḥ-saṃkalpa-icchâ-âdi-nishpanna-karma-nimittena* „vermöge seiner aus dem Wollen, dem Wünschen usw. des Manas entsprungenen Werke", wonach aus dem freien Willen der Seele die Werke und als ihre notwendige Konsequenz die Gebundenheit in dem Saṃsâra erfolgt wäre. Allerdings ist diese Erklärung grammatisch anfechtbar, da *manokṛitena* nur als *mano-(a)kṛitena* aufgelöst werden kann und bedeuten würde: ohne Zutun ihres Willens, gegen ihren Willen ist die Seele dem Saṃsâra verfallen.

„*manokṛitena*". Praçna 3,3.

Verwirrung (*sammûḍhatvam*) des Âtman durch die Guṇa's, Maitr. 3,2.

Eingehender ist die Antwort, welche auf die nämliche Frage Maitr. 3,2 unter Anlehnung an die später im Sâñkhyam herrschende Terminologie gegeben wird. Nachdem der Unter-

schied zwischen dem unsterblichen (höchsten) und dem natürlichen (individuellen) Âtman festgestellt worden, heifst es hier weiter: „Zwar besteht sein unsterblicher Âtman [unvermischt] fort wie der Wassertropfen auf der Lotosblüte [der nur scheinbar deren Farbe annimmt]; aber doch wird dieser Âtman überwältigt von den Guṇa's der Prakṛiti. Nun durch diese Überwältigung gerät er in eine Verwirrung, und vermöge dieser Verwirrung erkennt er den in ihm selbst stehenden, hehren, heiligen Schöpfer nicht, sondern vom Strome der Guṇa's fortgerissen und besudelt, wird er haltlos, schwankend, gebrochen, begehrlich, ungesammelt, und in den Wahn verfallend wähnt er: «ich bin dieser! mein ist dieses!» und bindet sich selbst durch sich selbst, wie ein Vogel durch das Netz." „*nibadhnâti âtmanâ âtmânam*" Maitr. 3,2.

Erwähnt mag endlich noch der Vers werden, mit welchem die Maitr. Up. 7,11 schliefst:

> Zu schmecken Wahrheit und Täuschung,
> Ward zweiheitlich das grofse Selbst.

Hiernach würde die individuelle Seele auf dem Wunsche der höchsten Seele beruhen, neben der ewigen Wahrheit auch die Illusion des Weltlebens kennen zu lernen. **Wunsch, auch die Täuschung zu kosten. Maitr. 7,11.**

— So hatte schon jene alte Zeit mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen, welche auch uns entgegentreten, wenn wir nach kausalen Zusammenhängen forschen in einer Region, welche ihrer Natur nach dem ganzen Kausalitätsverhältnis entrückt ist.

XII. Die Organe der Seele.

1. Spätere Ansicht.

Auch hier wird es zweckmäfsig sein, die Lehre des spätern Vedânta vorauszuschicken, um sodann die Entwicklung, welche zu ihr geführt hat, an der Hand der Upanishad's zu verfolgen.

Çañkara unterscheidet, übereinstimmend mit den Anschauungen der modernen Physiologie, 1) *manas* und *indriya*'s (die Organe der Relation) und 2) die fünf *prâṇa*'s (Organe der Nutrition), wozu sich als begleitende Upâdhi's der Seele **Einteilung.**

3) *sûkshmam çarîram*, der feine Leib, und 4) ein von Geburt zu Geburt variabler Faktor, *karman*, die Werke des jedesmaligen Lebenslaufes, gesellen.

Manas und *Indriya's.*

1) Dem Gehirn als Zentralorgan und seinen beiden Dependentien, den sensibeln und den motorischen Nerven, entspricht das Verhältnis des *Manas* (Verstand und bewufster Wille) zu den fünf *Jñâna-indriya's* oder Erkenntnissinnen (nach der Reihenfolge der fünf Elemente, denen sie gegenüberstehen: Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack und Geruch) und den fünf *Karma-indriya's* oder Tatsinnen (Rede, Hände, Füfse, Zeugungs- und Entleerungsorgan). Die Jñâna-indriya's tragen die Sinneseindrücke dem Manas zu, welches dieselben zu Vorstellungen *(saṃkalpa)* verarbeitet; nach dieser Seite entspricht es unserm „Verstand"; diese Vorstellungen werden dann von dem auch den „bewufsten Willen" repräsentierenden Manas zu Entschlüssen *(saṃkalpa)* geformt und durch die fünf Karma-indriya's zur Ausführung gebracht. Die Aufstellung eines gemeinsamen Organs *(Manas)* für Verstand und bewufsten Willen und einer gemeinsamen Funktion *(saṃkalpa)* für Vorstellen und Entschliefsen, entspricht dem physiologischen Tatbestande, nach welchem das Gehirn sowohl die Eindrücke der sensibeln Nerven zu Vorstellungen formt, als auch diese Vorstellungen, soweit sie zu Willensentschliefsungen werden, durch die motorischen Nerven zur Ausführung bringt. Das Manas ist nach Çañkara das einzige Innenorgan *(antaḥkaraṇam)*. Buddhi, Ahañkâra und Cittam, welche vom Sâñkhyam und Yoga als besondere Organe behandelt werden, sind nach ihm nur Funktionen des Manas (zu Sûtram 2,4,6. 2,3,32, p. 711,11. 666,5).

Die fünf *Prâṇa's.*

2) Atmung, Blutumlauf und Ernährung sowie die Belebung des Organismus sind die Aufgaben des *Prâṇa*, welcher in seinen fünf Verzweigungen als *Prâṇa*, *Apâna*, *Vyâna*, *Udâna* und *Samâna* den ganzen Leib durchzieht. Nach Çañkara (p. 723,1—4) bewirkt der *Prâṇa* das Ausatmen *(ucchvâsa)*, der *Apâna* das Einatmen *(niçvâsa)*; vgl. zu Chând. 1,3,3: *yad vai purushaḥ prâṇiti, mukha-nâsikâbhyâm vâyum vahir niḥsârayati, sa prâṇa-âkhyo vâyor vṛitti-viçesho; yad apâniti, apaçvasiti, tâbhyâm eva antar âkarshati vâyum, so 'pâno, 'pâna-âkhyâ vṛittiḥ* (anders zu Chând. 3,13,3. Praçna 3,5); der *Vyâna*

trägt das Leben, während man den Atem anhält; der *Samâna* ist das Prinzip der Verdauung; der *Udâna* bewirkt den Auszug der Seele aus dem Leibe beim Sterben. — Nach andern Lehrern (z. B. Vedântasâra § 94—98) dient der *Prâṇa* der Atmung, der *Apâna* der Entleerung, der *Vyâna* der Belebung, der *Udâna* dem Auszug, der *Samâna* der Assimilation der Nahrung.

3) Ein dritter Begleiter der Seele auf ihren Wanderungen ist der „feine Leib" (*sûkshmam çarîram*), d. h. „die den Samen des Leibes bildenden Feinteile der Elemente" (*deha-vîjâni bhûta-sûkshmâṇi*). Während der grobe Leib im Tode dahinfällt, zieht der feine Leib mit den Organen aus; zum groben Leibe verhält er sich, wie der Same zur Pflanze, oder wie die mit der Seele ausziehende Funktion des Sehens, Hörens usw. zu dem körperlichen Auge und Ohr. Der feine Leib.

4) Aufser diesem elementaren Substrate (*bhûta-âçraya*), aus welchem in der folgenden Geburt der Leib erwächst, wird die Seele endlich noch begleitet von dem moralischen Substrate (*karma-âçraya*); welches die Beschaffenheit des neuen Leibes und Lebens bedingt. Dieses moralische Substrat wird gebildet durch die in dem jedesmaligen Lebenslauf begangenen Werke, ist somit für jede Seele und für jeden neuen Lebenslauf derselben ein verschiedenes. Ohne diesen Faktor würden die Seelen samt ihren Organen nicht von einander zu unterscheiden sein. Das moralische Substrat.

2. Der Âtman und die Organe.

Bṛih. 1,4,1: „Am Anfang war diese Welt allein der Âtman in Gestalt eines Menschen. Der blickte um sich: da sah er nichts andres als sich selbst. Da rief er zu Anfang aus: «Das bin ich!» Daraus entstand der Name Ich. — Daher auch heutzutage, wenn einer angerufen wird, so sagt er zuerst: «Das bin ich!» und dann erst nennt er den andern Namen, welchen er trägt." — Nach dieser Stelle ist das erste Bewufstsein und damit der Ausgangspunkt und Träger aller Gewifsheit das Ichbewufstsein (Chând. 7,25,1 *ahañkâra* genannt), und zwar für die höchste ebensogut wie für die individuelle Seele, denn beide sind eins. Erst später, nachdem dieser Das Ich als Grund der Gewifsheit.

ursprüngliche Idealismus durch den zunehmenden Realismus verdunkelt und ein Unterschied zwischen höchster und individueller Seele aufgestellt worden, erscheint unter den Funktionen oder Organen der letztern (zuerst Çvet. 5,8 und Praçna 4,8, wie dann weiterhin Maitr. 2,5. 3,2. 6,5. Prâṇâgnihotra 4. Mahâ 1 und im Sâñkhyam) der *Ahaṅkâra*, — als wäre der weltschaffende Âtman etwas anderes als das Selbst in mir, welches, ebenso wie dem Descartes, auch schon den Indern als Anfang und letzter Grund aller Erkenntnis der Wahrheit galt. „Das Selbst ist die Basis (*âçraya*) für die Tätigkeit des Beweisens, und mithin ist es auch vor der Tätigkeit des Beweisens ausgemacht. Und weil es so beschaffen ist, deshalb geht es nicht an, dasselbe in Abrede zu stellen. Denn in Abrede stellen können wir eine Sache, die [von aufsen] an uns herankommt (*âgantuka*), nicht aber, die unser eigenes Wesen ist. Denn wer es in Abrede stellt, eben dessen eigenes Wesen ist es" (Çaṅkara zu Brahmasûtra 2,3,7, p. 620,4 fg.). Dieser Gedanke findet sich in den Upanishad's, aufser der oben angeführten Stelle Bṛih. 1,4,1, auch Çvet. 1,2 angedeutet, sofern es hier heifst:

Sind Zeit, Natur, Notwendigkeit, der Zufall,
Grundstoffe, Geist, ist die Verbindung dieser
Als Urgrund denkbar? — Doch nicht! Denn ein Selbst ist!

Alle diese von andern Schulen aufgestellten Prinzipien, Zeit, Natur, Notwendigkeit usw., sind zu verwerfen, *âtmabhâvât*, weil als Prinzip der Dinge das Selbst, der Âtman anzunehmen ist, da er die notwendige Voraussetzung von allem andern ist.

Eingehen des Âtman in den Leib und seine Organe.

Dieser in einem jeden von uns wie vor Anfang aller Dinge sich als das Ich erfassende Âtman hat, wie die Stelle Bṛih. 1,4 weiter von empirischem Standpunkte aus darstellt, die Welt der Namen und Gestalten erschaffen und ist dann selbst als Seele in sie hineingegangen; „bis in die Nagelspitzen hinein" erfüllt er den Leib und ist in ihm verborgen wie das Messer in der Scheide oder wie das Feuer in dem Brennholze. „Darum siehet man ihn nicht: denn er ist zerteilt; als atmend heifst er Atem, als redend Rede, als sehend Auge, als hörend Ohr, als verstehend Verstand; alle diese sind nur Namen für

seine Wirkungen“ (Bṛih. 1,4,7). Er ist als Auge der Einigungsort *(ekâyanam)* aller Gestalten, als Ohr der Einigungsort aller Töne usw. (Bṛih. 2,4,11). — „Wenn das Auge sich richtet auf den Weltraum, so ist er der Geist im Auge, das Auge [selbst] dient [nur] zum Sehen; und wer da riechen will, das ist der Âtman, die Nase dient nur zum Geruche“ usw. (Chând. 8,12,4). Das Auge ist nur Auge, das Ohr nur Ohr, dies erkennt der Brahmanwisser (Bṛih. 4,4,18) und läſst des Hörens Hören, des Denkens Denken, der Rede Reden usw. fahren, um denjenigen zu ergreifen, von welchem Rede, Odem, Auge, Ohr und Manas zu ihren Verrichtungen angeschirrt und ausgesandt werden (Kena 1—2; vgl. die Paraphrase dieser Stellen Maitr. 6,31). Diese Wesensidentität der Organe mit dem Âtman erscheint dann in empirischer Auffassung als eine Schöpfung derselben aus ihm: „aus ihm entsteht der Odem, der Verstand und alle Sinne“ (Muṇḍ. 2,1,3); nach Chând. 6,5 sind Manas, Prâṇa und Rede das feinste Edukt der aus dem Âtman erschaffenen Elemente, Nahrung, Wasser und Glut. — Den Organen des individuellen Âtman entsprechen im Weltganzen die Naturkräfte (Naturgötter) als Organe des kosmischen Âtman. In Fortbildung der Vorstellungen, die wir aus dem Purushaliede Ṛigv. 10,90,13—14 (oben I, 1, S. 157) kennen lernten, läſst Ait. 1,1—2 aus Mund, Nase, Augen, Ohren usw. des Urmenschen die Götter Agni, Vâyu, Âditya, Diç usw. entstehen, die dann als Rede, Geruch, Gesicht, Gehör in den individuellen Menschen hineinfahren. Umgekehrt sind es nach der Bṛih. Up., welche überhaupt ihren Ausgangspunkt vom Individuellen zu nehmen liebt (vgl. besonders Bṛih. 1,4,6 am Ende), die individuellen Organe, Rede, Geruch, Auge, Ohr, Manas, welche als Kinder des Prajâpati zuerst entstehen, von den Dämonen mit Übel erfüllt und dann von dem Prâṇa über das Übel, den Tod hinausgeführt werden, um als Feuer, Wind, Sonne, Weltgegenden und Mond fortzubestehen (Bṛih. 1,3,11—16, vgl. Chând. 1,2). — Auf Vorstellungen wie diesen beruht die spätere Theorie (z. B. Praçna 3,8) von dem Protektorate, welches die Naturgötter über die psychischen Organe ausüben. Sie tritt zuerst hervor Bṛih. 1,4,1, wo geschildert wird, wie beim Tode das materielle Auge

Individuelle und kosmische Organe.

Protektorat der Götter über die Organe.

losgelassen wird (Bṛih. 4,3,36) und der Geist, der im Auge wohnte, nach auswärts, zur Sonne zurückkehrt (vgl. die Ausführungen Bṛih. 3,2,13), während das psychische Organ der Sehkraft sich im Herzen mit den übrigen Organen um die Seele schart, um mit derselben auszuziehen.

Name und Zahl der Organe. Benennung und Aufzählung der Organe sind in den ältern Texten noch schwankend. Das Wort *indriyam* bedeutet Chând. 3,1,3. Bṛih. 6,4,5 fg. noch „die Kraft“; zur Bezeichnung der Organe, als der psychischen Kräfte im Menschen, wird es in den Upanishad's erst von Kaush. 2,15. Kâṭh. 3,4 an verwendet. In den ältern Texten werden sämtliche Organe, mittels *denominatio a potiori*, von dem das Leben bedingenden Atmungsorgan *(prâṇa)* als dem wichtigsten, *Prâṇa*'s, „die Lebenshauche“ genannt; vgl. Chând. 5,1,15: „darum nennt man sie nicht die Reden, die Augen, die Ohren, die Verstande, sondern die Lebenshauche *(prâṇâḥ)* nennt man sie, denn der Odem *(prâṇa)* ist sie alle“. — Auch über die Anzahl der Organe besteht keine Übereinstimmung. Öfter wird erwähnt, dafs der Mensch, **Die sechzehn Teile des Menschen.** nach dem Vorbilde des als Mond aufgefafsten Prajâpati (Bṛih. 1,5,14), aus sechzehn Teilen bestehe; so in der Erzählung Chând. 6,7, vgl. Muṇḍ. 3,2,7. Praçna 6. Wie wenig man wufste, was unter diesen sechzehn Teilen zu verstehen sei, zeigt Çatap. Br. 10,4,1,17, wo als solche die sechzehn Silben der Worte *loman, tvac, asṛij, medas, mâṅsam, snâvan, asthi. majjâ* (Haar, Haut, Blut, Saft, Fleisch, Sehne, Knochen, Mark) gelten. Praçna 6 werden als die sechzehn Teile 1) Prâṇa, 2) *Çraddhâ*, Glaube, 3—7) die fünf Elemente, 8) *Indriyam*, die Sinnesorgane als Einheit, 9) *Manas*, 10) *annam*, Nahrung, 11) *vîryam*, Kraft, 12) *tapas*, 13) *mantrâḥ*, 14) *karman*, 15) *lokâḥ*, 16) *nâman* aufgezählt. Ebendieselben sind nach dem Kommentar Çvet. 5,14 zu verstehen. Vermutlich beruht auf dieser Sechzehnzahl der Teile des Menschen die spätere Zusammenfassung der Organe zu den zehn Indriya's nebst Manas und den fünf Prâṇa's. — Unter den „sieben Prâṇa's“ Muṇḍ. **Die sieben Öffnungen am Haupte.** 2,1,8 sollen, wie Çatap. Br. 6,4,2,5 und anderweit (oben I, 1, S. 296), die sieben Öffnungen am Haupte zu verstehen sein; diese nebst den beiden unterhalb werden Çvet. 3,18 und weiterhin (z. B. Yogaçikhâ 4. Yogatattvam 13. Bhag. G. 5,13)

als die neun Tore der Leibesstadt bezeichnet; mit Einrechnung von Nabel und Brahmarandhram (Ait. 1,3,12) werden sie als elf gezählt Kâṭh. 5,1. Ein alter Vers (Atharvav. 10,8,9, oben I, 1, S. 320) schilderte das Haupt als eine mit der Öffnung nach der Seite liegende Trinkschale, an deren Rändern (den sieben Öffnungen am Kopfe) sieben Ṛishi's (die sieben Sinnesorgane) wohnen, welche mit den sieben Welthütern identisch sind. Eine Modifikation dieses Verses Bṛih. 2,2,3 nennt als achte die Rede, daher man unter dem siebenten Ṛishi (nach Ohren, Augen, Nasenlöchern) nochmals die *Vâc* als Organ des Geschmackes verstehen mufs, worauf auch die Bṛih. 2,2,4 nachfolgende Erklärung hinweist.

Die genannten sieben Öffnungen des Kopfes sind ohne Zweifel der Ausgangspunkt für die ursprüngliche Aufstellung der Sinnesorgane gewesen, wie daraus ersichtlich, dafs in den ältern Upanishadtexten als Sinnesorgane (*prâṇa's*) in der Regel nur Rede, Odem (Geruch), Auge, Ohr und als fünftes Organ das Manas aufgezählt werden. So Bṛih. 1,3,2—6. 1,4,7. 2,2,3. Chând. 1,2,2—6. 2,7,1. 2,11,1. 3,18,1—6. 8,12,4—5. Kena 1. 4—8. Wo ihrer weniger sind, da pflegen besondere Gründe vorzuliegen, wie Bṛih. 3,1,3—6, wo eine Vierzahl gebraucht wird, oder Chând. 3,13,5. 5,23,2, wo die auffallende Lücke sich vielleicht daraus erklärt, dafs der Geruch durch die fünf Prâṇa's schon vorweggenommen war (vgl. Taitt. 1,7). Wo mehr als fünf Organe genannt werden, da pflegen sie sich an Rede, Odem, Auge, Ohr, Manas als die ursprünglichen anzuschliefsen oder auch vorherzugehen; so Bṛih. 2,5,1—7 (*çarîram, retas*), 3,2,13. 3,7,16—23 (*tvac, vijñânam, retas*), 4,1,2—7 (*hṛidayam*), vgl. Ait. 1,1,4. Kaush. 3,5. — Eigentümlich ist Bṛih. 3,2,2—9, wo acht Sinnesorgane als die acht *Graha's* oder Greifer (Geruchssinn, Rede, Zunge, Auge, Ohr, Manas, Hände, Haut) aufgezählt werden, welchen als *Atigraha's* oder Übergreifer ihre Objekte (Geruch, Name, Geschmack, Gestalt, Ton, Begierde, Werk, Berührung) entsprechen. Über die hier vorkommende Bezeichnung des Geruchssinns und Geruchs durch *prâṇa* und *apâna* wird weiter unten zu handeln sein. Der Name *graha* (Greifer) für die Sinnesorgane soll nach Çaṅkara (zu Brahmasûtra 2,4,6, p. 713,11) bedeuten, dafs durch sie die

Die Organe entsprechen ursprünglich den sieben Öffnungen.

Weiterer Zuwachs.

Graha's und *Atigraha's*.

Seele an die Objekte gebunden werde *(badhyate kshetrajño 'nena graha-saṃjñakena bandhanena, iti).* Hierin kann man eine Bestätigung unserer, Upanishad's S. 430 aufgestellten, Vermutung finden, dafs auf dieser Stelle oder der in ihr auftretenden Anschauung die spätere Vorstellung von den „Knoten des Herzens" (zuerst Chând. 7,26,2, dann Kâṭh. 6,15. Muṇḍ. 2,2,8. 3,2,9 und als „Knoten des Nichtwissens" Muṇḍ. 2,1,10) beruht: *graha* und *atigraha* schlingen den Knoten, der sich bei der Erlösung auflöst. — In der Zeremonie Kaush. 2,15 begegnet uns zuerst in den Upanishad's für die Sinnesorgane der Name *Indriya*'s; als solche werden nebst *Manas* die zehn spätern, bis auf eine Ausnahme, aufgezählt; bei der Zusammenfassung am Schlusse werden sie wieder mit dem alten Namen *Prâṇa*'s bezeichnet. — Die älteste Stelle, welche die zehn spätern *Indriya*'s vollständig, mit Zufügung von *Manas* und *Hṛidayam*, aufführt, ist Bṛih. 2,4,11 (= 4,5,12); ohne *Hṛidayam* mit *Manas* in der spätern Elfzahl erscheinen sie zuerst Praçna 4,2, in deutlichem Gegensatze zu den fünf *Prâṇa*'s, während im weitern Verlaufe der Stelle (Praçna 4,8) die fünf Elemente, fünf Tanmâtra's, zehn Indriya's nebst ihren Objekten, sowie Manas, Buddhi, Ahaṅkâra, Cittam, Tejas und Prâṇa aufgezählt werden. Diese Stelle ist gleichzeitig der Vorläufer für die Sechzehnzahl der psychischen Organe des Vedânta und für die fünfundzwanzig Prinzipien der Sâṅkhya's.

Die Knoten des Herzens.

***Manas* und *Indriya*'s.**

3. Das *Manas* und die zehn *Indriya*'s.

Erstes Vorkommen von *Manas* und zehn *Indriya*'s neben den fünf *Prâṇa*'s.

Die erste Stelle, in welcher wie im spätern Vedânta die Indriya's als nicht mehr und nicht weniger als zehn aufgeführt, dem Manas als Zentralorgan untergeordnet und mit diesem den fünf Prâṇa's als den auch im Schlafe fortwirkenden Kräften des unbewufsten Lebens entgegengestellt werden, ist Praçna 4,2: wie die Lichtstrahlen beim Sonnenuntergang in der Sonne sich sammeln, „also wird auch (beim Einschlafen) dieses alles im Manas als höchster Gottheit zur Einheit; daher kommt es, dafs dann der Mensch nicht hört, nicht sieht, nicht riecht, nicht schmeckt und nicht fühlt, nicht redet, nicht greift, nicht zeugt, nicht entleert und nicht hin und her geht,

sondern, wie man sagt, schläft. Dann wachen die Prânafeuer (*Prâṇa*, *Apâna*, *Vyâna*, *Samâna*, *Udâna*, die dann weiter erklärt werden) in dieser Stadt (des Leibes)". Diese Auffassung des *Manas* als Zentralorgan der Erkenntnissinne und Tatsinne, die Kräfte des Wahrnehmens und bewufsten Wollens, also als das, was wir „Verstand" und „bewufsten Willen" nennen, hat sich erst allmählich herausgebildet. Ursprünglich ist *Manas* von allgemeinerer Bedeutung und entspricht in seiner Unbestimmtheit ungefähr dem, was wir als „Gemüt", „Sinn", „Herz", „Geist" bezeichnen. Als solches vertritt das Manas nicht selten das Seelische im allgemeinen und wird mitunter eine Bezeichnung des Prinzips der Dinge, des Brahman oder Âtman; vgl. die oben I, 1, S. 205—206 nachgewiesenen Ansätze, Prajâpati als Manas zu fassen, und namentlich das schöne Lied Vâj. Saṃh. 34,1—6 (übersetzt oben I, 1, S. 335), welches als *Çivasaṃkalpa* vom Oupnek'hat auch den Upanishad's eingereiht wird (Upanishad's S. 837). Auch in den Upanishad's finden sich gelegentlich Bezeichnungen für das Brahman wie *manomaya* „aus Manas bestehend" (Chând. 3,14,2. Bṛih. 5,6,1. Taitt. 1,6,1. Muṇḍ. 2,2,7), und das Manas ist eines der Symbole, unter denen Brahman verehrt wird (oben S. 101—102). Auch Ait. 3,2 erscheint noch das Manas unter den Funktionen oder Modifikationen des als „Bewufstsein" *(prajñânam)* geschilderten Brahman: „was dieses Herz und Manas ist, das Überdenken, Ausdenken, Bedenken, Erdenken, Verstand, Einsicht, Entschlufs, Absicht, Verlangen, Leidenschaft, Erinnerung, Vorstellung, Kraft, Leben, Liebe, Wille, — diese alle sind Namen des Bewufstseins"; — ja, auch in dem Abschnitte Kaush. 3, wo im allgemeinen das Manas in seiner spätern Bedeutung als Organ neben Rede, Gesicht, Gehör erscheint (vgl. 3,3; „man lebt auch ohne Manaṣ, denn wir sehen Narren", und so im Folgenden) und wie diese dem „Bewufstsein" *(prajñâ = prâṇa = brahman)* untergeordnet wird (3,8: „nicht nach dem Manas soll man fragen, sondern den erkennen, der da denkt"), auch hier wird, im Widerspruche damit, 3,7 wieder *Manas* in der alten Weise als Synonymon von „Bewufstsein" verwendet: „denn nicht vermag, von der *Prajñâ* (Bewufstsein) verlassen, die Rede irgendeinen Namen zum Bewufstsein zu

Ursprüngliche Bedeutung von *manas*.

bringen, denn man sagt: mein *Manas* (Geist) war anderswo *(anyatra me mano 'bhût)*, darum bin ich mir jenes Namens nicht bewufst geworden"; dasselbe wird dann weiter ebenso von den übrigen Organen, Odem, Auge, Ohr, Zunge usw., gesagt, bis die Reihe an das *Manas* kommt, wo dann, um den Widerspruch in dem Doppelgebrauche dieses Worts zu verdecken, die Formel verwischt wird. — In seiner zweiten, engeren Bedeutung als das psychische Organ des Vorstellens und Wollens steht das Manas ursprünglich mit den Sinnesorganen auf einer Linie, wie die oben erwähnte, häufig vorkommende Aufführung der Sinnesorgane *(prâṇa's)* als Rede, Odem, Auge, Ohr und Manas beweist: alle fünf sind dem Âtman untergeordnet, Bṛih. 1,4,7: „als atmend heifst er Atem, als redend Rede, als sehend Auge, als hörend Ohr, als verstehend Verstand *(manas)*; alle diese sind nur Namen für seine Wirkungen"; alle fünf werden Bṛih. 1,3,2—6 von den Dämonen mit Übel erfüllt und sodann von dem Lebensodem im Munde *(âsanya prâṇa)* über das Übel und den Tod hinausgeführt. — Aber die richtige Erkenntnis, dafs alle Sinneswahrnehmung ein Werk des Verstandes *(manas)* ist, und mit ihr die Unterordnung der übrigen Sinnesorgane unter das *Manas* bricht sich schon in den Upanishad's Bahn und tritt zutage in dem berühmten, vielzitierten (ein Gegenstück zu dem Verse des Epicharmos: νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει, τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά, bildenden) Ausspruche Bṛih. 1,5,3: „«Ich war anderswo mit meinem Verstande *(Manas)*, darum sah ich nicht; ich war anderswo mit meinem Verstande, darum hörte ich nicht», so sagt man: denn nur mit dem Verstande sieht man, und mit dem Verstande hört man. Verlangen, Entscheidung, Zweifel, Glaube, Unglaube, Festigkeit, Unfestigkeit, Scham, Erkenntnis, Furcht, — alles dies ist nur Manas. Darum, wenn einer auch von hinten berührt wird, so erkennt er es durch das Manas." Diese schon Maitr. 6,30 und seitdem unzähligemal reproduzierte und für alle Folgezeit autoritative Stelle besagt, dafs das Manas, obwohl nur Organ des Âtman, doch das Zentralorgan des ganzen bewufsten Lebens ist, welches nicht nur als „die erste Wurzel der fünf Erkenntnissinne" *(pañca-buddhi-âdimûlam*, Çvet. 1,5) die Ein-

Manas als Sinnesorgan.

Manas als Zentralorgan.

drücke des Gesichts, Gehörs, Geschmacks, Geruchs, Gefühls zu **Vorstellungen** (*saṃkalpa* = „die Bestimmung eines vorgestellten Objektes als schwarz, weiſs usw.", Çaṅk. zu Bṛih. 1,5,3) formt, daher man „nur mit dem Verstande sieht und mit dem Verstande hört", sondern auch weiter diese Vorstellungen zu **Willensentschlüssen** (*saṃkalpa*, vgl. Chând. 7,4) stempelt, so daſs im letztern Sinne das Manas zum Organ der Wünsche und ihrer Ausführung durch die fünf Tatsinne (Reden, Greifen, Gehen, Entleeren, Zeugen) wird; Bṛih. 4,1,6: „denn durch das Manas läſst man sich fortreiſsen zu einem Weibe und zeugt mit ihr einen Sohn, der einem ähnlich ist"; — Chând. 7,3,1: „und wenn einer sein Manas darauf richtet, die heiligen Lieder und Sprüche zu studieren, so studiert er sie; oder die Werke zu vollbringen, so vollbringt er sie; oder sich Söhne und Vieh zu wünschen, so wünscht er sie sich; oder sich diese Welt und jene Welt zu wünschen, so wünscht er sie sich". Daher auch Taitt. 2,3 an dem aus Manas bestehenden (*manomaya*) Purusha „das Yajus das Haupt, die Ṛic die rechte Seite, das Sâman die linke Seite" usw. ist, weil auf den Veden der Opferkultus beruht, der in den egoistischen Wünschen der Götter nach Opfern, der Menschen nach den Segnungen der Götter seinen Grund hat (oben I, 1, S. 92). — Die Superiorität des Manas über die Indriya's wird weiter entwickelt Kâṭh. 6,7 „höher als Sinne steht Manas", und Kâṭh. 3,3, wo an dem Wagen des Leibes die Sinne als die Rosse, das Manas aber als deren Zügel vorgestellt werden. Noch mehr zugunsten des Manas verändert wird dieses Bild Maitr. 2,6, wo die Erkenntnissinne (*buddhi-indriyâṇi*) die fünf Zügel, die Tatsinne (*karma-indriyâṇi*) die Rosse, das Manas der Wagenlenker, und die Prakṛiti seine Peitsche sind. Mittels ihrer treibt das Manas die Tatsinne (Reden, Greifen, Gehen, Entleeren, Zeugen) zu ihrer Tätigkeit, welche dann vom Manas mittels der Erkenntnissinne (Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch, Gefühl) gelenkt und kontrolliert werden. — Spätern Stellen, welche das *Manas* neben den *Buddhîndriyâṇi* und *Karmendriyâṇi* aufführen, sind Garbha 4. Prâṇâgnihotra 4. Als zehn, mit Manas als elftem, werden die Indriyâṇi erwähnt Mahâ 1. Ihre zehn Funktionen werden schon in der oben

Saṃkalpa (**Vorstellen und Wollen**) **als Funktion des Manas.**

Manas **als Zügel.**

Manas **als Wagenlenker.**

aus Praçna 4,2 angeführten Stelle genannt. Eine Aufzählung der zehn ihnen entsprechenden Organe ist uns nicht vor Manu 2,89 fg. erinnerlich.

4. Der *Prâṇa* und seine fünf Verzweigungen.

Prâṇa, Odem, Leben.

Wie Manas ist auch Prâṇa ein sehr vieldeutiges Wort, welches erst allmählich zu seiner späteren technischen Bedeutung gelangt ist. Ursprünglich ist *Prâṇa* der „Odem"; sodann das an den Atmungsprozefs geknüpfte „Leben". Als dieses wird der Prâṇa häufig, wie wir oben sahen (I, I, S. 295—305. I, II, S. 101—102), zu einem empirischen, und folglich symbolischen, Vertreter des Âtman. Wie das Leben, werden in der ältern Zeit (und gelegentlich auch später, z. B. Praçna 3,4) alle Lebenskräfte (Rede, Odem, Auge, Ohr, Manas usw.) die Prâṇa's genannt. Erst allmählich sondern sich Manas und Indriya's als die Kräfte des bewufsten Lebens von dem Prâṇa ab, welcher mit seinen fünf Unterarten in Wachen und Schlaf unermüdlich tätig, somit der eigentliche Träger des Lebens als solchen ist.

Der *Prâṇa* bleibt im Schlafe wach.

Beim Schlafe geht das Manas in den Prâṇa ein (Chând. 6,8,2), läfst die Seele „das niedere Nest durch den Prâṇa hüten" (Bṛih. 4,3,12); hierauf beruht vielleicht die spätere Auffassung, dafs im Schlafe, während die Sinnesorgane im Manas absorbiert werden, die Prâṇa-Feuer in der Stadt des Leibes wach bleiben (Praçna 4,3). Solcher, im Schlafe wachender, Prâṇa-Feuer werden ebendaselbst fünf aufgezählt: *Prâṇa*, *Apâna*, *Vyâna*, *Samâna*, *Udâna*, und eben dieselben werden früher und später unzähligemal neben einander genannt und zu den mannigfachsten Allegorien verwendet, ohne dafs es doch möglich wäre, eine klare und übereinstimmende

Anzahl der *prâṇa's*.

Erklärung derselben zu gewinnen. Mitunter werden nur zwei derselben (*prâṇa* und *apâna*) genannt (Taitt. Âr. 3,14,7 oben I, I, S. 300; Atharvav. 11,4,13. Ait. Âr. 2,1; Kâṭh. 5,3; Muṇḍ. 2,1,7), oder drei (*prâṇa*, *apâna*, *vyâna*, Bṛih. 3,1,10. 5,14,3. Chând. 1,3,3. Taitt. 1,5,3. 2,2), oder vier (*prâṇa*, *apâna*, *vyâna*, *udâna*, Bṛih. 3,4,1), gewöhnlich aber alle fünf (Bṛih. 1,5,3. 3,9,26. Chând. 3,13,1—5. 5,19—23. Taitt. 1,7. Praçna 3,5. 4,4. Maitr. 2,6. 6,4. 6,9. 6,33. 7,1—5. Amṛitab. 34—35. Prâṇâgnih.

1. 4. Kaṇṭhaçruti 1. Nṛisiṅhott. 9 usw.). Überschritten wird diese Zahl unseres Wissens nur Sarvopanishats. 10 (Up. S. 624), wo von vierzehn Prâṇa's die Rede ist. Zu ihren vierzehn Namen, welche der Scholiast aufführt, vgl. Vedântasâra § 93—104.

So häufig die fünf Prâṇa's in den Upanishad's aufgezählt werden, so selten kommt doch dabei etwas vor, was zu ihrer Erklärung dienen könnte. Wir wollen versuchen, die einzelnen Begriffe, soweit dies möglich ist, zu bestimmen.

1) *Prâṇa* und 2) *Apâna*. Zunächst steht durch die S. 238 beigebrachten Zeugnisse fest, daſs nach Çaṅkara zu Brahmasûtra p. 723,1—4 und zu Chând. 1,3,3 *Prâṇa* das Ausatmen, *Apâna* das Einatmen bedeutet. Es fragt sich, wie sich dieses Resultat entwickelt hat. Ursprünglich bedeuten *Prâṇa* und *Apâna* wahrscheinlich beide dasselbe, nämlich Atem (Ausatmen und Einatmen ungeschieden) im allgemeinen (ob mit der Nuancierung, daſs *pra-an* „anfangen zu atmen“, *apa-an* „aufhören zu atmen“ bedeutet, wofür Ṛigv. 10,189,2 angeführt wird, mag bei der Unsicherheit dieser Stelle dahingestellt bleiben). In den Präpositionen liegt nichts, was einen Unterschied begründete, da *pra* (πρό) „vorwärts, fort“ ganz abgeblaſst ist und *apa* (ἀπό, von) ebensogut „von innen heraus“ als „von auſsen herein“ bedeuten kann. Nur ist *Prâṇa* der bei weitem gewöhnlichere Ausdruck, daher er, wo er allein steht, oft genug den Geruchssinn, mithin das Einatmen bedeutet, wie in der von Böhtlingk angeführten Stelle Çatap. Br. 10,5,2,15, oder Bṛih. 1,3,3. Chând. 1,2,2. Ait. 1,3,4. Ebenso, sehr deutlich, Kaush. 2,5: *yâvad vai purusho bhâshate, na tâvat prâṇituṃ çaknoti.* Wo aber *Prâṇa* und *Apâna* neben einander stehen, da ist (abgesehen von der Auffassung des *Apâna* als Verdauungswind, wovon nachher), soweit sich ein Unterschied erkennen läſst, *Prâṇa* der Aushauch und *Apâna* der Einhauch. So wohl schon Chând. 1,3,3, weil es vorher (1,3,2, wo nur *Prâṇa* Subjekt sein kann, da *Apâna* noch gar nicht genannt wurde) hieſs: „heiſs ist dieser“, und „als Klang bezeichnet man diesen“. Beide Bestimmungen passen besser auf den Aushauch als auf den Einhauch. — Während Bṛih. 1,3,3 und Chând. 1,2,2 als Träger des Geruches der *Prâṇa* in seiner allgemeineren Bedeutung „Odem“ (Einhauch und Aushauch)

1) *Prâṇa* und 2) *Apâna*.

Prâṇa Einhauch.

Prâṇa Aushauch, *Apâna* Einhauch.

erscheint, so tritt in der Parallelstelle Tal. Up. Br. 2,1,16 als solcher der *Apâna* auf: „sein Übel ist, dafs er durch den *Apâna* den übeln Geruch einatmet“ (*pâpaṃ gandham apâniti*: dies kann nicht, wie Oertel als möglich hinstellt, „*exhaling bad odor*“ bedeuten, da es nachher von dem *Prâṇa*, dem Odem im Munde nach den Parallelstellen, heifst: *na pâpaṃ gandham apâniti*). Hier ist also *Apâna* sicher der Einhauch. Ebenso Tal. Up. Br. 1,60,5: *apânena jighrati* „man riecht mit dem Einhauche“, nicht „*one smells with exhalation* (!)“. — Hierzu kommt Tal. Up. Br. 4,22,2—3: die weltschaffenden Wasser *'huss' iti eva prâcîḥ prâçvasan; sa vâva prâṇo 'bhavat. Tâḥ prâṇya apânan, sa vâ apâno 'bhavat.* Der Ton *huss* und der Ausdruck *prâcîḥ prâçvasan* weisen wohl unverkennbar dem *Prâṇa* das Aushauchen, mithin dem *Apâna* das Einhauchen zu. — Wir kommen zu der Hauptstelle Bṛih. 3,2,2: *prâṇo vai grahaḥ; so 'pânena atigraheṇa gṛihîto; 'pânena hi gandhaṃ jighrati.* Dafs hier die Analogie mit dem Folgenden den Geruchssinn und Geruch erforderte, sieht jeder, und Böhtlingk brauchte mir nicht gerade vorzuwerfen, dafs ich es nicht gesehen hätte. Er durfte annehmen, dafs ich andere Gründe hatte, seinem Vorschlag, das Gewünschte einfach hineinzukorrigieren, nicht folgen zu können. Es waren diese, dafs hier etwas vorlag, was auf den Verfasser oder Redaktor der Stelle möglicherweise eine stärkere Anziehungskraft ausübte als Analogie und Konzinnität, nämlich der Reiz, *Prâṇa* und *Apâna*, die überall zusammenstehen, hier auch als *graha* und *atigraha* zu verbinden. Dabei stand *Apâna*, der Einhauch, als Träger des Geruches, für diesen, und der erklärende Zusatz (*apânena hi gandhaṃ jighrati*) wurde benutzt, um, nicht wie nachher überall die Verbindung zwischen *graha* und *atigraha*, sondern zwischen *atigraha* und dem Objekt, welches er vertrat, zu rechtfertigen. Dafs, wenn *Apâna* Einhauch ist, *Prâṇa* daneben nicht (in seiner allgemeinen Bedeutung „Odem“) gleichfalls den Geruchssinn bedeuten durfte, wie sonst so oft, wurde dabei ausser Augen gelassen. Dafs der erste Urheber des Abschnittes schon diese Konfusion angerichtet, möchte auch ich nicht glauben; aber der Fehler, wenn man ihn so nennen will, ist älter als die Trennung der Kâṇva's und Mâdhyandina's, also nicht viel weniger als dreitausend

Jahre alt (vgl. Upanishad's S. 377), und gewifs hätte man ihn nicht alle diese Zeit durch ertragen, wäre nicht schon damals *Apâna* der Geruchssinn, mithin der Einhauch gewesen. — Eben darauf hin führt die symbolische Handlung Bṛih. 6,4,10—11, wo befohlen wird, wenn Unfruchtbarkeit gewünscht wird, *abhiprâṇya apânyât*, wenn Fruchtbarkeit, *apânya abhiprâṇyât*. Das Zurücknehmen der Lebenskraft wird durch Einhauchen, das Einflöfsen derselben durch Aushauchen symbolisiert. Da nun der Nachdruck nicht auf dem Gerundium, sondern auf dem Verbum finitum liegt, so bedeutet schon hier *apânyât* „er hauche ein", *abhiprâṇyât* „er hauche aus". (In der Übersetzung liefs ich mich noch verleiten, es umgekehrt zu halten.) — Zweifelhaft ist, ob Kâṭh. 5,3, *ûrdhvam prâṇam unnayati, apânam pratyag asyati*, Aushauch und Einhauch, wofür 5,5 sprechen würde, oder nicht vielmehr schon Odem und Verdauungswind zu verstehen sind. Im Gegensatze nämlich zu der besprochenen Auffassung von *Prâṇa* als Aushauch, *Apâna* als Einhauch, hat sich eine, mit der Zeit immer stärker werdende, Neigung gebildet, in *Prâṇa* den Odem (Aushauch und Einhauch) und in *Apâna* den im Darm wohnenden Verdauungswind zu sehen, wofür folgende Stellen eintreten. Ait. 1,1,4: der *Prâṇa* entspringt aus der Nase, der *Apâna* aus dem Nabel des Urmenschen; 1,2,4: dem *Prâṇa* entspricht *Vâyu*, dem *Apâna Mṛityu*; 1,3,4. 10: der *Prâṇa* beriecht die Nahrung, der *Apâna* überwältigt sie. — Ebenso möglicherweise in der erwähnten Stelle, Kâṭh. 5,3. — Praçna 3,5: der *Prâṇa* hat seinen Sitz im Auge, Ohr, Mund und Nase, der *Apâna* steht dem Entleerungs- und Zeugungs-Organ vor (hingegen ordnet Praçna 4,2—3 Entleerung und Zeugung dem *Manas*, nicht den *Prâṇa*'s unter, scheint somit der erstbesprochenen Auffassung zu folgen). — Maitr. 2,6: der *Prâṇa* geht nach oben hinaus, der *Apâna* nach unten und nimmt die Exkremente auf. — Garbha 1 (Up. S. 607): der *Apâna* dient der Entleerung. — Amṛitabindu 34 (Up. S. 656): der *Prâṇa* weilt im Herzen, der *Apâna* im Darm. — Sannyâsa 4 (Up. S. 691): der *Apâna* ist den Hoden benachbart. — Dieser Auffassung folgt auch der Vedântasâra § 94—95 und der Kommentar zu Chând. 3,13,3, während ebenderselbe zu 1,3,3 Çaṅkara's Meinung vertritt.

Prâṇa Odem, Apâna Verdauungswind.

3) *Vyâna.* 3) *Vyâna*, der Zwischenhauch, ist „das Bindeglied zwischen *Prâṇa* und *Apâna*“ (Chând. 1,3,3). Seine Auffassung richtet sich nach der des *Apâna*. Ist dieser Einhauch, so ist der *Vyâna* der Hauch, welcher das Leben trägt, wenn man, z. B. beim Spannen eines starken Bogens, weder einatmet noch ausatmet (Chând. 1,3,5); ist hingegen *Apâna* der Verdauungswind, so ist *Vyâna* die Verbindung desselben mit dem *Prâṇa* (Maitr. 2,6), schaltet in den Adern (Praçna 3,6) und streicht, einer Flamme gleich, durch alle Glieder (Amṛitab. 35. 37, Up. S. 656). Ebenso Vedântasâra § 96.

Samâna. 4) Der *Samâna*, Allhauch, heiſst so, weil er nach Praçna 4,4 Ausatmen und Einatmen zur Einheit führt *(samam nayati)*; wohingegen er nach Praçna 3,5 und Maitr. 2,6 die Nahrung assimiliert und nach Amṛitab. 34. 37 milchfarben im Nabel wohnt. Vgl. Vedântasâra § 98.

Udâna. 5) Der *Udâna* oder Aufhauch führt nach der gewöhnlichen, auch Praçna 3,7 vertretenen Ansicht die Seele beim Sterben aus dem Leibe hinaus, während er nach Praçna 4,4 schon beim Tiefschlafe in das Brahman führt, hingegen nach Maitr. 2,6 „das Getrunkene und Gegessene entweder wieder ausbricht oder herunterschluckt“. Nach Amṛitab. 34 wohnt er in der Kehle; ebenso nach Vedântasâra § 97, wo er im übrigen als der Wind des Auszugs erklärt wird.

5. Der feine Leib und die moralische Bestimmtheit.

Als weitere Begleiter der Seele auf ihren Wanderungen zählt neben Indriya's, Manas und Prâṇa's der spätere Vedânta „das elementare Substrat“ *(bhûta-âçraya)*, d. h. den feinen Leib, und „das Werksubstrat“ *(karma-âçraya)*, d. h. die den künftigen Lebenslauf bedingende moralische Bestimmtheit, auf. Über beide können wir aus den Upanishad's nur weniges beibringen.

…as Tejas, *…ând. 6,8,6.* Chând. 6,8,6 (vgl. 6,15,2) heiſst es von dem Sterbenden: „Bei diesem Menschen, o Teurer, wenn er dahinscheidet, geht die Rede ein in das Manas, das Manas in den Prâṇa, der Prâṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit“. Hier soll nach Çaṅkara (zu Sûtram 4,2,8), wie unter der Rede die

Gesamtheit der Indriya's, so unter der Glut *(tejas)* die Gesamtheit der Elemente zu verstehen sein, wie sie den feinen Leib als Träger der Organe beim Auszuge der Seele konstituieren. Aber nach den Textworten liegt hier nichts weiter vor als der Gedanke, daſs die Organe, Manas, Prâṇa und Rede, wie sie nach Chând. 6,5 vermittelst Nahrung, Wasser und Glut aus dem „Seienden ohne Zweites" entstanden sind, so auf ähnlichem Wege beim Tode sich wieder in dasselbe als die höchste Gottheit auflösen.

Die *Apas*, Chând. 5,3,3.

Deutlicher kann man eine Spur der spätern Theorie vom feinen Leibe wiedererkennen in dem groſsen Seelenwanderungstexte Chând. 5,3—10 (Bṛih. 6,2), wo geschildert wird, wie die Wasser, indem sie fünfmal nach einander in den Opferfeuern der Himmelswelt, des Regens, der Erde, des Mannes und des Weibes als Glaube, Soma, Regen, Nahrung, Same geopfert werden, „bei der fünften Opferung mit Menschenstimme redend werden" (Chând. 5,3,3. 5,9,1). Hier kann allerdings unter den „Wassern", welche dann als „Glaube" usw. geopfert werden, die noch ungeschiedene Einheit der beiden Begleiter der Seele gefunden werden, welche später als der feine Leib und die moralische Bestimmtheit auseinandertrat (vgl. unten, Kap. XIV, 5, S. 300).

Die invariabeln und variabeln Begleiter der Seele, zuerst unterschieden Bṛih. 4,4,5.

Ebendasselbe gilt von der Hauptstelle für beide Lehren, Bṛih. 4,4,5, wo es von der ausziehenden und zu einer neuen Geburt eilenden Seele heiſst: „Wahrlich, dieses Selbst ist das Brahman, bestehend aus Erkenntnis, aus Manas, aus Leben, aus Auge, aus Ohr, bestehend aus Erde, aus Wasser, aus Wind, aus Äther, bestehend aus Feuer und nicht aus Feuer, aus Lust und nicht aus Lust, aus Zorn und nicht aus Zorn, aus Gerechtigkeit und nicht aus Gerechtigkeit, bestehend aus allem. Je nachdem einer nun besteht aus diesem oder aus jenem, je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren; wer Gutes tat, wird als Guter geboren, wer Böses tat, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses." Sehen wir ab von dem Zusatze „und nicht aus Feuer", der bei den Mâdhyandina's fehlt, und dem sich nur schwer ein brauchbarer Sinn abgewinnen läſst, so zählt die Stelle als ständige Begleiter der

Seele die Organe und fünf Elemente, als variable Faktoren die moralischen Qualitäten auf; wir sehen hier die Theorie vom feinen Leib und von der moralischen Bestimmtheit neben einander erwachsen. Angehängt ist der Vers:

Das Liñgam. Dem hängt er nach, dem strebt er zu mit Taten,
Wonach sein inn'rer Mensch *(liñgam)* und sein Begehr *(manas)* steht.

Hier begegnet uns, anscheinend schon als Terminus, das Wort *liñgam*, mit welchem die Sâñkhya's später den „feinen Leib" (oben S. 218) zu bezeichnen pflegen. In derselben Bedeutung ist es vielleicht weiterhin Kâṭh. 6,8 zu nehmen sowie auch Çvet. 6,9, wo aufserdem der Âtman als „Herr des Herrn der Sinne", d. h. als Herr des feinen Leibes, bezeichnet wird. Eine ähnliche Vorstellung mag der Bezeichnung des Âtman als „höher als dieser höchste Komplex des Lebens" (Praçna 5,5), zugrunde liegen. Ganz in der Weise des spätern Sâñkhyam erscheint das *Liñgam* Maitr. 6,10, namentlich, wenn wir, nach unserm Vorschlage Up. S. 337, mit Tilgung des Anusvârapunktes *mahad-âdi-aviçesha-antam liñgam* lesen, da sich der feine Leib vom *Mahân* an nur bis zu den feinen Elementen *(aviçesha)*, nicht bis zu den groben *(viçesha)* erstreckt (Sâñkhya-K. 38—40). Als Träger der Organe, Prâṇa's, Guṇa's und moralischen Bestimmungen wird das *Liñgaçarîram* geschildert Sarvopanishats. 16 (Up. S. 625) und dabei mit dem Herzensknoten identifiziert, über welchen wir oben (S. 244) im Anschlufs an Bṛih. 3,2,1—9 eine andre Erklärung aufgestellt haben.

Die Werke als Begleiter. Dafs endlich die Werke (der spätere *Karma-âçraya*) die Seele ins Jenseits begleiten und für die Gestaltung des nächsten Lebenslaufes bestimmend sind, wird oft in den Upanishad's hervorgehoben und später näher zu erörtern sein. Hauptstellen für diese Lehren sind: Bṛih. 3,2,13. 4,4,5—6. Chând. 3,14,1. Kâṭh. 5,7. Îçâ 17 u. a.; vor allem Bṛih. 4,4,3: „Dann nehmen ihn das Wissen und die Werke bei der Hand und seine vorerworbene Erfahrung". Von besonderer Bedeutung sind auch nach späterm Glauben (Bhag. G. 8,6) die Vorstellungen, welche den Menschen in der Todesstunde beschäftigen. Dieser Gedanke findet sich angedeutet Praçna 3,10

(vgl. auch schon Chând. 3,14,1. Bṛih. 4,4,5 und das Sterbegebet Îçâ 15—17 = Bṛih. 5,15).

6. Physiologisches aus den Upanishad's.

Vom feinen Leib, welcher als Träger der psychischen Organe die Seele auf ihren Wanderungen bis zur Erlösung begleitet, ist zu unterscheiden der grobe Leib, den die Seele beim Tode losläfst wie die Mangofrucht ihren Stengel (Bṛih. 4,3,36). Wir wollen hier anhangsweise von dem, was die Upanishad's über den Leib, seine Organe und Funktionen bieten, das Wesentliche zusammenstellen. **Der grobe Leib.**

Der Leib ist die vom Kopfe überdachte Behausung des Prâṇa, in der er an dem Odem als Pfosten mit der Nahrung als Strick angebunden ist (Bṛih. 2,2,1); er ist der „aus Nahrungssaft bestehende“, *annarasamaya*, Âtman, in welchem der *prâṇamaya*, wie in diesem der *manomaya*, wie in diesem der *vijñânamaya*, wie in diesem der *ânandamaya* Âtman als innerster eingeschlossen ist (Taitt. 2,1 fg.). Erst später (von Maitr. 6,27—28 an) wird, wie die übrigen genannten, so auch der *ânandamaya* Âtman als Hülle *(koça)* der Seele bezeichnet; vgl. Sarvopanishats. 9 fg. (Up. S. 624), wo auch der *annamaya* noch weiter in sechs aus Nahrung gebildete Hüllen (nach dem Scholiasten der Calcuttaer Ausgabe: Knochen, Mark, Fett, Haut, Fleisch, Blut) zerlegt wird. — Häufig ist, seit Bṛih. 2,5,18 und namentlich Chând. 8,1,1, die Bezeichnung des Leibes als die Stadt des Brahman *(brahmapuram)*, die himmlische (Muṇḍ. 2,2,7), liebliche (Brahma-Up. 1) Brahmanstadt, die höchste Brahmanwohnung (Muṇḍ. 3,2,1), in der als Haus die Lotosblüte des Herzens steht (Chând. 8,1,1; Mahân. 10,23; Nârây. 5; Âtmabodha, Up. S. 750), in der beim Schlafe die Prâṇafeuer Wache halten (Praçna 4,3). Diese Leibesstadt hat elf (Kâṭh. 5,1) oder gewöhnlicher neun Tore (Çvet. 3,18. Yogaç. 4. Yogat. 13. Bhag. G. 5,13), nämlich die neun Öffnungen am Körper, zu welchen im Falle der Elfzahl noch der Nabel und die Brahmanöffnung *(brahmarandhram)* kommen. Letztere ist eine fingierte Öffnung des Schädels am Scheitel, durch welche Brahman nach Ait. 1,3,12 in den Leib einging, und durch welche die Seele, nach gewöhnlicher An-

Wesen des Leibes. **Die Brahmanstadt.** **Tore der Leibesstadt.** ***brahmarandhram.***

nahme nur die des Erlösten (Chând. 8,6,6 = Kâṭh. 6,16), nachdem sie durch die 101ste (später, seit Maitr. 6,21, *Sushumnâ* genannte) Ader emporgestiegen ist, zur Vereinigung mit Brahman gelangt (vgl. Brahmavidyâ 12 und namentlich Taitt. 1,6). Die Vorstellung ist sonach alt; der Name *Brahmarandhram* findet sich erst Hañsa-Up. 3 in Zusammenhang mit den dort erst vorkommenden sechs mystischen Kreisen (Unterleibskreis, Sexualkreis, Nabelkreis, Herzkreis, Halskreis, Zwischenbrauenkreis), die man am Körper annahm. Ein Vorspiel derselben ist es vielleicht, wenn als besondere Wohnstätten des Purusha Ait. 1,3,12 (nach den Ergänzungen des Scholiasten) Auge, Manas und Herzäther, Brahma-Up. 4 Auge, Kehle, Herz, Kopf, (Brahma-Up. 2: Nabel, Herz, Kehle, Kopf) unterschieden werden. Von ihm, der das Licht inwendig im Menschen bildet, rührt auch, nach Chând. 3,13,8, die Körperwärme und das Ohrensausen her. Letzteres sowie die Verdauung wird Bṛih. 5,9 auf das Feuer Vaiçvânara im Menschen zurückgeführt, was im Hinblick auf Çatap. Br. 10,6,1 (Upanishad's S. 144) auf dasselbe hinausläuft. Auf einer Kombination beider Stellen beruhen Mahân. 11,10. Maitr. 2,6. 6,27. 6,31.

Körperkreise.

Körperwärme, Ohrensausen, Verdauungsfeuer.

Schilderungen des Leibes.

Schilderungen des Leibes und seiner Teile, vorwiegend mit pessimistischer Färbung, finden sich erst in späterer Zeit. Maitr. 1,3: „In diesem aus Knochen, Haut, Sehnen, Mark, Fleisch, Samen, Blut, Schleim, Tränen, Augenbutter, Kot, Harn, Galle und Phlegma zusammengeschütteten, übelriechenden, kernlosen Leibe, — wie mag man nur Freude geniefsen!“ Maitr. 3,4: „Dieser Leib, aus Begattung entstanden, erwachsen in der Hölle [des Mutterleibes] und herausgekommen durch die Pforte des Harns, ist eine Ansammlung von Knochen, mit Fleisch überschmiert, mit Haut umflochten, mit Kot, Harn, Phlegma, Mark, Fett und Speck und dazu mit vielen Krankheiten angefüllt wie eine Schatzkammer mit Schätzen“. — Eine Definition des Leibes gibt Âtma-Up. 1: „Dasjenige Selbst, an welchem Haut, Knochen, Fleisch, Mark, Haare, Finger, Daumen, Rückgrat, Nägel, Knöchel, Bauch, Nabel, Scham, Hüften, Schenkel, Wangen, Brauen, Stirn, Arme, Seiten, Haupt, Aderwerk, Augen und Ohren sind, und welches geboren wird und stirbt, das heifst das äufsere Selbst“.

Die eingehendste Beleuchtung des Leibes und seiner Verhältnisse liefert die späte und leider sehr korrupte Garbha-Upanishad. Sie knüpft ihre Erörterungen an einen Vers an, den wir, mit Einschaltung der ihm folgenden Erläuterungen, zitieren: „Aus fünf (Erde, Wasser, Feuer, Wind, Äther) bestehend, in je fünfen (den genannten fünf Elementen, oder den fünf Erkenntnissinnen, oder Zeugungs- und Entleerungsorgan nebst Buddhi, Manas und Rede) schaltend, auf sechs (den süfsen, sauern, salzigen, bittern, beifsenden und herben Nahrungssaft) gestützt, sechs-Eigenschaftbehaftet (wird nicht erklärt), sieben-Grundstoff-haft (die aus dem Nahrungssaft gebildete, weifse, rote, dunkle, rauchfarbige, gelbe, braune, blasse Flüssigkeit im Körper), drei-Schleim-haft (nicht erklärt, wahrscheinlich die drei *dosha*, humores: *vâyu* Wind, *pittam* Galle, *kapha* Phlegma), zwei-erzeugt-haft (aus dem väterlichen Samen und dem mütterlichen Blute), vierfacher Nahrung (des Gegessenen, Getrunkenen, Geleckten, Gesogenen) teilhaft ist der Körper“. Über die Körperteile und ihr Gewicht äufsert sich die Upanishad am Schlusse: „Der Kopf hat vier Schädelknochen, und an ihnen sind [auf jeder] Seite sechzehn Zahnzellen. [Am Leibe] sind hundertundsieben Gelenke, hundertachtzig Fugen, neunmalhundert Sehnen, siebenhundert Adern, fünfhundert Muskeln, dreihundertundsechzig Knochen und vier und eine halbe Koṭî (45 Millionen) Haare. — Das Herz wiegt acht Pala (364 Gramm), die Zunge zwölf Pala (546 Gramm), die Galle ein Prastham (728 Gramm), das Phlegma ein Âḍhakam (2912 Gramm), der Same ein Kuḍavam (182 Gramm), das Fett zwei Prastha (1456 Gramm); unbestimmt ist Kot und Urin, je nach dem Quantum der Nahrung.“

Der Leib nach der Garbha-Up.

Der Kopf wurde in einem schon oben (I, 1. S. 320) aus Atharvav. 10,8,9 übersetzten Verse mit einer seitwärts geneigten Trinkschale verglichen, deren Öffnung durch die sieben Öffnungen der Sinnesorgane als sieben Ṛishi's gebildet wird. Derselbe Vers, mit Hinzufügung der Rede als achten Organs, wird wiederholt und erklärt Bṛih. 2,2,3; hiernach sind die Augen zwei Ṛishi's, während unmittelbar vorher, nicht damit übereinstimmend, das Rote, Schwarze, Weifse im Auge nebst

Der Kopf.

Augenstern, Augenwasser und oberer und unterer Wimper als sieben im Dienste des Auges stehende Götter geschildert worden waren. Von dem Purusha im Auge als Symbol des Âtman war schon oben die Rede (S. 104—105). Nach Bṛih. 4,2,2—3 wohnen im rechten und linken Auge *Indra* und *Virâj*; sie werden vom Herzen aus durch die Adern *Hitâḥ* ernährt (vgl. Maitr. 6,2) und sind, vermöge ihres „Zusammenklanges" im Äther des Herzens, der individuelle, mit dem höchsten identische Âtman.

Zerspringen des Kopfes als Strafe.

Als eine eigentümliche Strafe für Vermessenheit im Fragen oder falschen Wissensdünkel kommt in den Upanishad's öfter das Zerspringen des Kopfes (besser als das Abfallen des Kopfes, *vi-pat* könnte beides bedeuten) vor. Sie mag ihren Grund haben in der Beobachtung des Gefühls, als wenn, bei übermäſsigem Blutandrang nach dem Kopfe, der Kopf zerspringen wollte. Hierauf deutet auch hin Bṛih. 1,3,24, wo von einem durch den Somagenuſs veranlaſsten Zerspringen des Kopfes die Rede ist. In der Regel wird diese Strafe nur angedroht: Chând. 1,8,6. 8. 1,10,9—11. 1,11,4—9. 5,12,2. Bṛih. 3,6. 3,7,1. Nur einmal erfolgt sie in Wirklichkeit, Bṛih. 3,9,26 (vgl. Atharvav. 19,28,4. Çatap. Br. 3,6,1,23. 4,4,3,4. 11,4,1,9).

Das Herz.

Mehr als der Kopf beschäftigt die Denker der Upanishad's das Herz. In ihm sind die Lebenshauche gegründet (Chând. 3,12,4); nicht nur die fünf Prâṇa's, sondern auch Auge, Ohr, Rede, Manas entspringen aus dem Herzen (Chând. 3,13,1—5). Nicht der Kopf, sondern das Herz ist der Sitz des Manas (Ait. 1,2,4) und damit auch das Zentrum des bewuſsten Lebens; im Herzen weilen die Organe der Seele beim Schlafe (Bṛih. 2,1,17), und eben dort sammeln sie sich beim Sterben (Bṛih. 4,4,1); „durch das Herz erkennt man die Gestalten" (Bṛih. 3,9,20), durch das Herz erkennt man den Glauben, zeugt man den Sohn, erkennt man die Wahrheit, in ihm hat auch die Rede ihren Standort, während die weitere Frage, worin das Herz seinen Standort habe, mit Entrüstung abgewiesen wird (Bṛih. 3,9,21—25). Aber nicht die Organe allein, sondern alle Wesen haben ihren Standort und Stützpunkt im Herzen, und wenn auch die Definition des Herzens als Brahman abgelehnt wird (Bṛih. 4,1,7), so ist das Herz doch der

empirische Sitz der Seele und damit des Brahman: „hier, inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls“ (Bṛih. 4,4,22); das Herz heifst *hṛidayam*, weil „Er im Herzen“ *(hṛidi ayam)* wohnt (Chând. 8,3,3), grofs wie ein Reiskorn oder Gerstenkorn (Bṛih. 5,6. Chând. 3,14,3); zollhoch an Gröfse wohnt der Purusha mitten im Leibe, im Herzen als das Selbst der Geschöpfe (Kâṭh. 2,20. 4,12. 6,17 usw.).

Auf Grund von Chând. 8,1,1 wird in spätern Upanishad's häufig das Herz mit dem herabhängenden Kelche einer Lotosblüte (Mahânâr. 10,23; Nâr. 5; Maitr. 6,2; Brahmab. 15; Âtmab., Up. S. 751; Haṅsa 6) oder auch Bananenblüte (Dhyânab. 14) verglichen und Mahânâr. 11,8. Dhyânab. 14—16. Yogat. 9. Mahâ 3 näher beschrieben. In dieser Lotosblüte des Herzens ist ein kleiner Raum (oder Äther, *âkâça*), in welchem nach Chând. 8,1,3 Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne beschlossen sind, in dem „beschlossen die Weltlichter glänzen“ (Muṇḍ. 3,2,1), welcher „des Weltalls grofser Stützpunkt“ ist (Brahma-Up. 4, Up. S. 684). In diesen Raum geht die Seele beim Schlafe ein (Bṛih 2,1,17), in ihm weilt der unsterbliche, goldene Purusha (Taitt. 1,6,1). Er ist die Höhle *(guhâ)*, von der so oft die Rede ist, in welcher das Brahman versteckt ist (Taitt. 2,1. Kâṭh. 2,12. 2,20. 3,1. Çvet. 3,20. Muṇḍ. 2,1,10 etc.), und aus welcher es in der Meditation des Yoga hervortritt, indem es den Herzensäther beiseite schiebt (Maitr. 6,27) oder durch ihn hindurchdringt (Maitr. 6,38).

Über die aus dem Herzen entspringenden und dasselbe umgebenden Adern finden sich mehrfache Angaben, die in eigentümlicher, schwer bestimmbarer Weise zusammenhängen. Die Adern.

Bṛih. 4,2,3: die *Hitâḥ* genannten Adern, fein wie ein tausendmal gespaltenes Haar, sind im Herzen gegründet und ernähren die individuelle Seele. Eine besondere Ader, welche nach oben verläuft, ist der Pfad, auf dem sie wandelt.

Bṛih. 4,3,20: die *Hitâḥ* genannten Adern, fein wie ein tausendmal gespaltenes Haar, sind angefüllt mit weifser, dunkler, brauner, grüner, roter Flüssigkeit. Sie sind der Sitz der Seele im Tiefschlafe.

Bṛih. 2,1,19: die *Hitâḥ* genannten Adern, 72000 an Zahl, verbreiten sich vom Herzen aus im Perikardium *(purîtat)*. Sie sind der Sitz der Seele im Tiefschlafe.

Diese Stellen stimmen im wesentlichen zusammen. Auf einer Kombination derselben scheint zu beruhen Kaush. 4,19: die *Hitâḥ* genannten Adern, fein wie ein tausendfach gespaltenes Haar, umziehen das Perikardium. Sie sind der Sitz der Seele im Tiefschlafe. Sie sind angefüllt mit brauner, weifser, schwarzer, gelber, roter Flüssigkeit. Alles dies ist wie in den Stellen aus Bṛih., nur die Farben sind nach Reihenfolge und Namen (bis auf *kṛishṇa* für *nîla*) wie Chând. 8,6,1.

Chând. 8,6,1 verknüpft die Vorstellung von den braunen, weifsen, dunkeln, gelben, roten „Adern des Herzens" mit der (durch Chând. 3,1—5 vorbereiteten) Anschauung von den gleichfalls fünffarbigen Sonnenstrahlen, welche die Fortsetzung der Adern bis zur Sonne hin bilden und so Herz und Sonne, wie zwei Dörfer durch eine Landstrafse, verbinden. Im Tiefschlafe ist die Seele in jene Adern geschlüpft (Chând. 8,6,3) und dadurch mit der Glut (*tejas*, Chând. 6,2,3. 6,8,6. 6,15,2) eins geworden. Beim Sterben fährt die Seele durch Adern und Sonnenstrahlen empor; die Wissenden gelangen in die Sonne, die Nichtwissenden finden den Eingang zu ihr verschlossen.

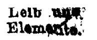
Auf dieser Stelle könnten beruhen die Verse Bṛih. 4,4,8—9 von dem alten, in mich hineinreichenden, Wege, der zur Himmelswelt emporführt, der weifs, dunkel, gelb, grün, rot ist, und auf dem die Seele des Weisen wandelt, nachdem sie zu Glut, *taijasa*, geworden ist. Der Ausdruck *taijasa* erinnert an die angeführten Chândogyastellen (vgl. jedoch auch Bṛih. 4,4,7), die Farben sind wie in Bṛihadâraṇyaka. In der Hauptsache stimmen alle bisher angeführten Stellen zusammen.

Hingegen scheint einer verschiedenen Anschauung anzugehören der Chând. 8,6,6 angehängte und Kâṭh. 6,16 wiederkehrende Vers (der vielleicht auf Bṛih. 4,4,2 beruht):

Hundert und eine sind des Herzens Adern.
Von diesen leitet eine nach dem Haupte;
Auf ihr steigt auf, wer zur Unsterblichkeit geht
Nach allen Seiten Ausgang sind die andern.

Nach diesem Verse leitet nur eine Ader aufwärts zur Unsterblichkeit, während nach der vorhergehenden Prosa alle Adern mit den Sonnenstrahlen verbunden sind und somit zur Sonne hinleiten, wo dann erst die Scheidung stattfindet.

Alle spätern Stellen beruhen auf einer Kombination der beiden Theorien von den 72000 und den 101 Adern. So zählt Praçna 3,6 auf Grund derselben 101 Hauptadern, zu jeder von diesen 100 Zweigadern und zu jeder von diesen 72000 Nebenzweigadern, was in Summa 101 + 101 mal 100 + 101 mal 100 mal 72000 = 727210201 Adern ergibt, d. h. 72 Koṭî's, 72 Laksha's und 10201, wie die Glosse (nach der Lesart der Ânandâçrama-Ausgabe) richtig herausrechnet. — Nach Maitr. 6,30 gehen unzählige weifse, nichtweifse, schwärzlichgelbe, dunkle, rotbraune und zartrote Strahlen vom Herzen aus, von denen einer zur Sonne, hundert zu den Götterwohnungen und die andern abwärts zur Werkwelt führen. — Kshurikâ 15—17 erwähnt die 72000 Adern, von denen 101 die vortrefflichsten seien: durch alle diese, welche um die 101ste, *Sushumnâ* genannte, Ader wie um ein Kissen herumgelagert sind, dringt der Yogin hindurch, indem er auf der *Sushumnâ* in Brahman geführt wird. — Ähnlich schildert Brahmavidyâ 11—12, wie der Om-Laut (d. h. der, welcher ihn meditiert) auf der sonnenhaften Kopfader emporsteigt und die 72000 Adern und das Haupt durchbricht, um sich mit Brahman zu vereinigen. — Diese und andere Phantasien beruhen auf einer Verknüpfung der aus Bṛih. Up. angeführten Stellen mit dem erwähnten Verse Chând. 8,6,6 (= Kâṭh. 6,16).



Der Leib besteht nach der gewöhnlichen, auf Bṛih. 4,4,5 zurückgehenden Annahme aus den fünf Elementen (Garbha 1). Auch Chând. 6,5, wo nur drei Elemente (Nahrung, d. h. Erde, Wasser und Glut) angenommen werden, wird gezeigt, wie aus den gröbsten, mittleren und feinsten Teilen derselben der Leib und die psychischen Organe nach folgendem Schema entstehen:

	Gröbstes:	Mittleres:	Feinstes:
Nahrung:	Faeces	Fleisch	Manas
Wasser:	Urin	Blut	Prâṇa
Glut:	Knochen	Mark	Rede.

Hierbei gehen, ähnlich wie bei der Milch, wenn sie zu Butter gequirlt wird, die Feinteile nach oben (Chând. 6,6). Als Beweis dafür, dafs das Manas aus Nahrung, der Prâṇa aus Wasser besteht, wird angeführt, dafs, wenn man sich der Nahrung enthält, hingegen Wasser trinkt, zwar das Leben (*prâṇa*) erhalten bleibt, aber das Gedächtnis (*manas*) schwindet (Chând. 6,7). Auch Bṛih. 4,2,3 erwähnt, dafs die individuelle Seele durch die Blutmasse im Herzen ernährt werde, und dafs sie darum „eine auserlesenere Nahrung habend“ (*praviviktaâhâra-tara*) sei, als das körperliche Selbst. Hierauf beruht die Lehre, dafs der wachende Âtman „Grobes geniefsend“ (*sthûlabhuj*), hingegen der träumende „Auserlesenes geniefsend“ (*praviviktabhuj*) sei (Mâṇḍûkya 3—4, anders verstanden Vedântasâra § 120).

Hunger und Durst.

Hunger und Durst, welche nach Ait. 1,2,5 als dämonische Mächte in dem Menschen ihren Standort nehmen, werden Chând. 6,8 etymologisierend daraus erklärt, dafs beim Hunger (*açanâyâ*) die Wasser die gegessene Nahrung (zum Aufbau des Organismus) weggeführt haben (*açitam nayante*), während beim Durste (*udanyâ*) die Glut das getrunkene Wasser (gleichfalls zum Aufbau des Organismus) hinwegführt (*udakam nayate*). Indem so beim Hunger und Durste die Nahrung zu Wasser, das Wasser zu Glut wird, kehren dieselben nur zu der Wurzel, aus welcher sie nach Chând. 6,2 entsprungen sind, zurück.

Wachen, Traum, Tiefschlaf, Tod.

Über die Zustände des Wachens, Träumens, Tiefschlafens und Todes wird in den nächstfolgenden Kapiteln zu handeln sein. Hier wollen wir nur noch von dem, was die Upanishad's über die Entstehung der Organismen (welche sämtlich wandernde Seelen sind) lehren, das Wichtigste zusammenstellen.

Einteilung der Organismen.

Die Organismen zerfallen nach ihrer Entstehung in vier Klassen, als Lebendgeborene, Eigeborene, Schweifsgeborene (Insekten und ähnliches) und Keimgeborene (Pflanzen). Diese, mit einigen Modifikationen im spätern Indien allgemein angenommene Einteilung (Manu 1,43—48. Mahâbh. 14,1136. 2543 usw.; vgl. für den Vedânta: Syst. d. Ved. S. 259, für das Sâñkhyam: Garbe, Sâñkhyaphilosophie S. 243, für den Nyâya: Colebrooke, misc. ess. I, p. 269 fg.) beruht nur auf folgenden

beiden Upanishadstellen; Chând. 6,3,1: „fürwahr, diese Wesen hier haben dreierlei Samen: aus dem Ei Geborenes, lebend Geborenes und aus dem Keim Geborenes“. — Den Eindruck, später und vielleicht schon von dieser Stelle abhängig zu sein, macht Ait. 3,3, wo mit Hinzufügung einer vierten Klasse „Eigeborene, Mutterschofsgeborene, Schweifsgeborene, Sprofsgeborene“ aufgezählt werden.

Die Zeugung.

Entsprechend der Seelenwanderungslehre ist die Zeugung nicht ein erstmaliges Entstehen der Seele, sondern nur eine Rückkehr derselben vom Monde, wo sie die Frucht der Werke des früheren Daseins genossen hat. Nach dem grofsen Haupttexte der Seelenwanderungslehre (Chând. 5,10,5—6. Bṛih. 6,2,16) sind die Stationen, welche die vom Monde zurückkehrende Seele durchläuft: Äther, Wind, Rauch, Nebel, Wolke, Regen, Pflanzen, Same und Mutterleib. Hierauf beruht die Schilderung Muṇḍ. 2,1,5, und auch die Verse Kaush. 1,2 (Up. S. 25), in welchen die vom Monde zurückkehrende Seele ihren Durchgang durch den väterlichen und mütterlichen Leib berichtet, schliefsen sich diesen Vorstellungen an. Vielleicht läfst sich in ähnlichem Sinne die dunkle Stelle Prâṇâgnihotra-Up. 2 (Up. S. 615) erklären, nach welcher das Allsühnefeuer „mittels des Mondglanzes“ die Zeugung bewirkt. (Anders Nârâyaṇa in der Up. S. 615, Anm. 2 von uns mitgeteilten Glosse.) Der letzte Träger der aus dem Jenseits zu neuer Verkörperung herabsteigenden Seele ist der väterliche Same; er ist die Essenz des Menschen (Bṛih. 6,4,1), ist „die aus allen Gliedern zusammengebrachte Kraft“ (Ait. 2,1; zu dem Ausdrucke *sambhṛitam tejas* vgl. Meghadûta Vers 43), ist die Fortpflanzung selbst (Bṛih. 6,1,6); sein Standort ist im Herzen (Bṛih. 3,9,22); als Wohnstätte desselben hat Prajâpati das Weib erschaffen (Bṛih. 6,4,2); in dieses ergiefst der Mann sein eigenes Selbst und macht es dadurch geboren werden: „dann geht er ein in die Selbstwesenheit des Weibes, gleich als ein Glied von ihr; daher kommt es, dafs er ihr keinen Schaden tut; sie aber, nachdem dieser sein Âtman in sie gelangt ist, so pflegt sie ihn; weil sie ihn pflegt, darum ist sie zu pflegen“ (Ait. 2,2—3). Hiernach ist es die Seele des Vaters, welche im Kinde wieder neu entsteht, während nach dem oben erwähnten Haupttexte

der Seelenwanderungslehre, Chând. 5,10,5—6, das Kind eine vom Monde zurückkehrende Seele ist, für welche mithin das väterliche Sperma sowie der Mutterschofs nur Durchgangsstationen sind. Mit keiner dieser beiden Anschauungen vereinbar ist der auf Yâjñavalkya zurückgeführte Mythus Bṛih. 1,4,3—4, welcher die Zeugung als das Verlangen der Wiedervereinigung zweier ursprünglich zusammengehöriger, durch Prajâpati als Mann und Weib auseinandergespaltener Hälften desselben Wesens erklärt. Dieser Mythus, sowie der analoge im platonischen Symposion, entfernt sich von der Wahrheit nur, sofern er in die Vergangenheit versetzt, was in der Zukunft liegt. Denn das aus Mann und Weib zur Vereinigung strebende Wesen ist eben das Kind, welches geboren werden will (Elemente der Metaphysik § 153).

Zeugung als religiöse Pflicht.

Die Zeugung erscheint als religiöse Pflicht: Taitt. 1,9 wird sie neben dem Lernen und Lehren des Veda anbefohlen; oftmals (Chând. 3,17,5, 5,8—9. Bṛih. 6,2,13. 6,4,3) wird sie allegorisch als eine Opferhandlung beschrieben; Taitt. 1,11 wird dem aus der Lehre entlassenen Schüler eingeschärft: „nachdem du dem Lehrer die liebe Gabe überreicht hast, sorge, dafs der Faden deines Geschlechts nicht reifse“; Mahân. 63,8: „wer im Leben den Faden der Nachkommenschaft richtig fortspinnt, der trägt dadurch seine Schulden an die Väter ab; denn eben das (Zeugen) ist eine Schuldabtragung“. Durch den Sohn sichert man sich das Fortbestehen in der Menschenwelt (Bṛih. 1,5,16), er tritt ein für den Vater, die heiligen Werke zu vollbringen (Ait. 2,4), „und wenn von ihm irgend etwas in die Quere begangen worden, so wird sein Sohn das alles sühnen; daher der Name «Sohn» (*putra*, weil er *pûraṇena trâyati pitaram*, Çaṅk.); durch den Sohn nämlich bestehet er fort in dieser Welt“ (Bṛih. 1,5,17). Eine ausführliche Belehrung darüber, wie zu verfahren sei, um einen Sohn oder eine Tochter von bestimmter Beschaffenheit zu erzeugen, findet sich Bṛih. 6,4; dieses Kapitel bildet den Schlufs der Upanishad und somit wohl den Abschlufs der religiösen Belehrung, welche dem aus der Lehre scheidenden Schüler erteilt wird.

Verwerfung der Zeugung.

Im Gegensatze zu diesen, die Zeugung in den Kreis der religiösen Pflichten ziehenden, Anschauungen macht sich

allmählich eine asketische Tendenz geltend, welche die Zeugung verwirft. Bṛih. 1,4,17 werden die fünf natürlichen Ziele des menschlichen Strebens (Selbst, Weib, Kind, Reichtum, Werk) ersetzt durch fünf Erscheinungsformen des Âtman (Manas, Rede, Odem, Auge-Ohr, Leib); Bṛih. 3,5,1 heifst es von den Brahmanen, welche den Âtman erkannt haben, dafs sie von dem Verlangen nach Kindern, Besitz und Welt abstehen; ebenso Bṛih. 4,4,22, wo es vorher heifst: „Dieses wufsten die Altvordern, wenn sie nicht nach Nachkommenschaft begehrten und sprachen: «Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist!»". Wenn diese Äufserungen dem Yâjñavalkya in den Mund gelegt werden, der doch selbst zwei Weiber hatte, so beweist dies nur wieder, wie so vieles andre, dafs Yâjñavalkya ein blofser Name ist, auf welchen die höchsten und edelsten Gedanken der Schule der Vâjasaneyin's übertragen wurden. Ob auch der Wunsch Chând. 8,14: „nicht möge ich, der Zierde Zier, eingehen in das Graue ohne Zähne, — das ohne Zähne, Graue, Schleimige", von einem neuen Eingehen in den Mutterschofs (wie der Scholiast will), oder nur als ein möglichst langes Bewahrtbleiben vor dem Greisenalter und seinen Beschwerden zu verstehen ist, mag dahingestellt bleiben. Von spätern Stellen nennen wir nur Mahân. 62,7. 11. 63,8. 13, wo die Entsagung höher gestellt wird als die Zeugung, und Praçna 1,13. 15, wo das *Prajâpativratam*, wofern es nicht bei Tage geübt wird, zwar gestattet bleibt, die Brahmanwelt aber nur denen verheifsen wird, „die sich kastei'n, in denen wahre Keuschheit festgewurzelt ist". Dafs die spätern Sannyâsa-Upanishad's dieses Geistes voll sind, bedarf keiner Ausführung; das Opfer an Prajâpati, welches dem angehenden Sannyâsin in ihnen Kaṇṭhaçr. 4 (Up. S. 701) anbefohlen, hingegen Jâbâla 4 (Up. S. 709) widerraten wird, scheint eine symbolische Loskaufung von der Pflicht der Fortpflanzung zu bedeuten.

Die Dauer des Weilens im Mutterleibe wird Chând. 5,9,1 auf „zehn [Mond-] Monate, oder wie lange es ist" geschätzt. Eingehende Mitteilungen über die Entwicklung des Embryo gibt Garbha-Up. 2—4 (Up. S. 608 fg.): „Aus der Verbindung des Samens und des Blutes entwickelt sich der Embryo. . . . **Embryologie.**

Aus der Paarung zur Zeit der Periode entsteht nach einer Nacht ein Knötchen, nach sieben Nächten eine Blase, innerhalb eines halben Monates ein Klumpen, innerhalb eines Monates wird er fest, nach zwei Monaten entsteht der Kopf, nach drei Monaten entstehen die Fufsteile, im vierten Monate Fufsknöchel, Bauch und Hüften, im fünften das Rückgrat, im sechsten Mund, Nase, Augen, Ohren, im siebenten wird der Embryo mit der Seele *(jîva)* ausgestattet, im achten ist er in allen Stücken vollständig. — Beim Überwiegen des väterlichen Samens entsteht ein Mann, beim Überwiegen des mütterlichen Samens ein Weib, beim Gleichgewichte des Samens beider ein Zwitter; bei Benommenheit des Gemütes entstehen Blinde, Lahme, Bucklige und Zwerge. Geht der durch die beiderseitigen Winde eingeprefste Same entzwei, so wird auch der Körper zweifach, und es entstehen Zwillinge. — ... Im neunten Monat endlich ist er in allen Stücken und auch in der Erkenntnis vollständig; dann erinnert er sich [so lange er noch im Mutterleibe weilt, wie Vâmadeva, Ait. 2,4] an seine frühern Geburten und hat Erkenntnis seiner guten und bösen Werke; ... wenn er aber sodann, zu den Pforten der Geschlechtsteile gelangend, durch die Einzwängung gequält und, unter grofsen Schmerzen kaum geboren, mit dem Vaishṇava-Winde [dem Winde der Aufsenwelt] in Berührung tritt, so kann er sich nicht mehr auf seine Geburten und Tode besinnen und hat keine Erkenntnis seiner guten und bösen Werke mehr." — Auf die verwandten Vorstellungen in der neueren, abendländischen Philosophie bezieht sich die Verspottung Voltaire's (lettre XIII sur les Anglais), welche auch auf den indischen Apriorismus ihre Anwendung findet: „je ne suis pas plus disposé que Locke à imaginer que, quelques semaines après ma conception, j'étais une âme fort savante, sachant alors mille choses que j'ai oubliées en naissant et ayant fort inutilement possédé dans l'utérus des connaissances qui m'ont échappé dès que j'ai pu en avoir besoin et que je n'ai jamais bien pu reprendre depuis".

XIII. Die Zustände der Seele.

1. Die vier Zustände.

Wachen, Traum, Tiefschlaf und Turîya

Wie der „zur Leiblichkeit sich verkörpernde“ (*çarîratvâya dehin*, Kâṭh. 5,7) Âtman räumlich als die Vielheit der Organe den Leib „bis in die Nagelspitzen hinein“ erfüllt (Bṛih. 1,4,7), so durchläuft er in diesem seinem Individualstande zeitlich eine Reihe von Zuständen, in welchen sein wahres metaphysisches Wesen schrittweise immer deutlicher zutage tritt; diese sind: 1) das Wachen, 2) der Traumschlaf, 3) der Tiefschlaf (*sushupti*), d. h. der tiefe traumlose Schlaf, in welchem die Seele vorübergehend mit Brahman eins wird und eine dementsprechende, unüberbietbare Wonne geniefst, und 4) der „vierte“ (*caturtha, turya, turîya*), gewöhnlich *Turîya* genannte Zustand, in welchem jenes Aufhören der vielheitlichen Welt und Einswerden mit Brahman, auf welchem die Seligkeit des Tiefschlafes beruht, nicht wie in diesem unbewufst, sondern unter vollem Fortbestehen des Bewufstseins eintritt.

Die Theorie von diesen vier Zuständen der Seele hat sich erst allmählich ausgebildet.

Phänomen des Schlafes

Zuerst mochten es wohl das Erlöschen des Bewufstseins beim Einschlafen und seine Rückkehr beim Erwachen sein, welche das Nachdenken beschäftigten und solche Fragen aufgaben wie Bṛih. 2,1,16 (vgl. Kaush. 4,19): „Als dieser hier eingeschlafen war, wo war da jener aus Erkenntnis bestehende Geist (*vijñânamayah purushah*), und von wo ist er jetzt [beim Erwachen] hergekommen?“ Dieses wundersame Phänomen des Schlafes erklärte man dann als ein vorübergehendes Eintauchen der Organe (Rede, Auge, Ohr, Manas) in den *Prâṇa*. So in der schon oben (I, 1, S. 298) mitgeteilten Stelle Çatap. Br. 10,3,3,6, und, fast wörtlich damit übereinstimmend, Chând. 4,3,3: „Denn wenn einer schläft, so geht in den Prâṇa ein die Rede, in den Prâṇa das Auge, in den Prâṇa das Ohr, in den Prâṇa das Manas“. Eine blofse Ausmalung dieser Erklärung des Schlafes (vielleicht mit Erinnerung an Bṛih. 4,3,19) ist Chând. 6,8,2: „Gleichwie ein Vogel, der an einen Faden

gebunden wurde, nach dieser und jener Seite fliegt, und, nachdem er anderweit einen Stützpunkt nicht gefunden, sich an der Bindungsstelle niederläfst, so auch, o Teurer, fliegt das Manas nach dieser und jener Seite, und, nachdem es anderweit einen Stützpunkt nicht gefunden, so läfst es sich in dem Prâṇa nieder, denn der Prâṇa, o Teurer, ist die Bindungsstelle des Manas". Von einer etwas andern Anschauung gehen die unmittelbar vorhergehenden Worte Chând. 6,8,1 aus: „Wenn es heifst, dafs der Mensch schlafe, dann ist er mit dem [vorher, Chând. 6,2 fg., geschilderten] Seienden, o Teurer, zur Vereinigung gelangt. Zu sich selbst ist er eingegangen, darum sagt man von ihm «er schläft» (*svapiti*), denn zu sich selbst eingegangen (*svam apîta*) ist er."

Traumschlaf und Tiefschlaf. Alle diese Stellen enthalten noch keine Unterscheidung zwischen Traumschlaf und Tiefschlaf. Eine solche findet sich zuerst Bṛih. 4,3,9—18. 19—33, sodann Bṛih. 2,1,18. 19 (Kaush. 4,20) und endlich Chând. 8,6,3. 8,10. 11—12 (vgl. 8,3,4). Diese Reihenfolge dürfte auch die historische sein. Bṛih. 4,3,9—33 ist die Scheidung noch nicht so streng durchgeführt wie Bṛih. 2,1,18—19, wo auch zuerst der (Bṛih. 4,3,9—33 noch fehlende) Name *sushupta* für den „Tiefschlafenden" auftritt, woraus sich dann weiter *sushuptam* (seit Mâṇḍ. 5) und *sushupti* (seit Kaivaly. 13. 17) für „Tiefschlaf" entwickelt hat. Am spätesten und schon von Bṛih. 4,3,9—33 abhängig scheinen die Ausführungen Chând. 8 zu sein; denn wenn Chând. 8,3,4 (= 8,12,3) der Tiefschlaf (nicht wie Chând. 8,6,3 im Anschlufs an Chând. 6,2,3. 6,8,6 als ein Einswerden mit dem *tejas*, sondern) als ein Eingehen in das höchste Licht und dadurch bedingtes Hervortreten in eigner Gestalt (*param jyotir upasampadya svena rûpeṇa abhinishpadyate*) geschildert wird, so könnte diese eigentümliche Vorstellung zwar auch auf Chând. 3,13,7 zurückgehen, aber näher liegt es doch wohl, in ihr eine Rückerinnerung an den „aus Erkenntnis bestehenden, in dem Herzen innerlich leuchtenden Geist", Bṛih. 4,3,7, zu finden, welcher, wie dort weiter entwickelt wird, „vermöge seines eigenen Glanzes, seines eigenen Lichtes", in Wachen, Traum und Tiefschlaf „sich selbst als Licht dient". — Und sicherlich sekundär ist es auch, wenn das Wort *samprasâda*, welches in

der wohl schon interpolierten Stelle Bṛih. 4,3,15 (siehe unsere Anm. dort) noch die „Vollberuhigung“ des Tiefschlafes bedeutet, Chând. 8,3,4. 8,12,3 geradezu für „die Seele im Tiefschlafe“ gebraucht wird.

An diese ältern Stellen schliefst sich die kurze Notiz Ait. 1,3,12, wie auch die Ausführungen über Traumschlaf und Tiefschlaf Praçna 4 auf ihnen beruhen.

Der *Turîya*

Neben Wachen, Träumen und Tiefschlafen erscheint als vierter und höchster Zustand des Âtman das *Caturtham*, *Turyam*, *Turîyam* (sc. *sthânam*) oder der *Turîya* (sc. *âtmâ*) zuerst Mâṇḍ. 7 (gegen welches die, dem Nachtrage angehörigen, Stellen Maitr. 6,19. 7,11 wohl später sind), wo auch die drei ersten Zustände mit den mystischen Namen *Vaiçvânara*, *Taijasa*, *Prâjña* bezeichnet werden. Hierbei heifst die wachende Seele *Vaiçvânara*, vielleicht weil (wie Heraklit, bei Plut., de superst. 3, sagt) im Wachen alle Menschen eine gemeinsame Welt haben, während im Traume jeder seine eigene hat; die träumende *Taijasa*, wohl weil dann der Âtman nur sein eigenes Licht ist (*svena bhâsâ, svena jyotishâ prasvapiti*, Bṛih. 4,3,9); die tiefschlafende *Prâjña*, weil im Tiefschlafe der Âtman nach Bṛih. 4,3,21 mit dem *prâjña âtman*, d. h. dem Brahman, vorübergehend eins wird.

Vaiçvânara, Taijasa, Prâjña.

Definition der vier Zustände nach Sarvop. 5—8.

Der Besprechung der vier Zustände im einzelnen mag die Definition vorangehen, welche Sarvopanishatsâra 5—8 (Up. S. 623) von ihnen gegeben wird:

„Wenn man mit den von Manas anfangenden vierzehn Organen [Manas, Buddhi, Cittam, Ahañkâra, Erkenntnissinne und Tatsinne], welche nach aufsen sich entfalten und dabei von Gottheiten wie Âditya usw. unterstützt werden, die groben Objekte, wie Töne usw., wahrnimmt, so heifst dies das Wachen (*jâgaraṇam*) des Âtman.“

„Wenn man, von den Eindrücken des Wachens befreit, mit nur vier Organen [Manas, Buddhi, Cittam, Ahañkâra] und ohne dafs Töne usw. vorhanden sind, auf jenen Eindrücken beruhende Töne usw. wahrnimmt, so heifst dies das Träumen (*svapnam*, hier als Neutrum) des Âtman.“

„Wenn man infolge des Ruhens aller vierzehn Organe und des Aufhörens des Bewufstseins der besondern Objekte

[ohne Bewuſstsein ist], so heiſst dies der Tiefschlaf (*sushuptam*) des Âtman."

„Wenn, unter Wegfall der drei genannten Zustände, das dem Sein als Zuschauer gegenüberstehende Geistige nur noch selbst als eine von allem Sein befreite Unterschiedlosigkeit besteht, so heiſst dieses Geistige das *Turîyam* (das Vierte)."

2. Das Wachen.

Das Wachen, erklärt Mând. 3.

Mâṇḍ. 3: „Der im Stande des Wachens befindliche, nach auſsen erkennende, siebengliedrige, neunzehnmündige, das Grobe genieſsende *Vaiçvânara* ist sein erstes Viertel". Der Âtman in dem ersten der vier Stadien, dem des Wachens, heiſst „siebengliedrig", weil er als *Vaiçvânara* nach Chând. 5,18,2, woher dieser Name entnommen ist, aus Himmel, Sonne, Wind, Äther, Wasser, Erde und (Opfer-) Feuer besteht und dieses sein kosmisches Wesen mittels seines „neunzehnmündigen" (zehn Indriya's, fünf Prâṇa's, Manas, Buddhi, Ahañkâra, Cittam) psychischen Wesens erkennt. So genieſst er die Welt der „groben" Objekte; zur Erläuterung mag Kaivalya 12 dienen:

Wenn seine Seele blind ist durch die Mâyâ,
Bewohnt den Leib er und betreibt die Werke;
Durch Weiber, Speise, Trank und viel Genüsse
Erlangt er Sättigung im Stand des Wachens.

Wie schon diese Stellen andeuten, ist es nur sein eignes Wesen, welches der *Vaiçvânara* beim Wachen als die Welt der groben Objekte aus sich heraussetzt und genieſst. Hierauf beruht die Verwandtschaft des Wachens mit dem Traume, welche schon Ait. 1,3,12 dadurch angedeutet wird, daſs dem Âtman „drei Traumstände" (*trayaḥ svapnaḥ*) zugeschrieben werden, unter denen nach den Kommentatoren Wachen, Traum und Tiefschlaf zu verstehen sind. Auch das Wachen ist ein Traumstand, weil in ihm, wie Çañkara zu dieser Stelle bemerkt, „ein Wachen des wirklichen eignen Selbstes nicht statthat und man eine unwirkliche Realität, ähnlich wie im Traume, anschaut". (Über andere Äuſserungen Çañkara's in diesem Sinne vgl. Syst. d. Ved. S. 297. 299. 372.) Diese Verwandt-

Verwandtschaft des Wachens mit dem Traume.

schaft des Wachens mit dem Traume wird besonders eingehend von Gauḍapâda in der Mâṇḍûkyakârikâ behandelt: wie der Traum, so ist auch das Wachen, da es uns eine vielheitliche Welt vorspiegelt, eine Täuschung (2,5. 3,29); die Wahrnehmungen des Wachens haben, ebenso wie die des Traumes, ihren Grund nur in uns (4,37) und bestehen nirgendwo anders als im Geiste des Wachenden (4,66); und wie die Realität des Traumes durch das Aufwachen widerlegt wird, so wird umgekehrt auch die Realität des Wachens widerlegt dadurch, dafs sie im Traum aufhört (2,7. 4,32). — Denselben Gedanken dürfen wir vielleicht schon Bṛih. 4,3,7 finden, wo zunächst das Erkennen und Sichbewegen des Âtman für nur scheinbar erklärt und dann als Grund dafür angegeben wird, dafs der Âtman im Traume die wesenlosen Erscheinungen des Wachens übersteige: „es ist, als ob er sänne, es ist, als ob er umherschweifte: denn (*sa hi*, wofür die Mâdhy. *sudhîḥ* lesen) wenn er Schlaf geworden ist, so übersteigt er diese Welt, die Gestalten des Todes“. Wie ein Fisch zwischen zwei Ufern dahinstreicht, ohne sie zu berühren, so der Âtman zwischen den Zuständen des Wachens und Träumens (Bṛih. 4,3,18): vom Wachen eilt er zum Träumen und von diesem wieder „zurück zum Zustande des Wachens: und alles, was er in diesem schaut, davon wird er nicht berührt; denn diesem Geiste haftet nichts an“ (Bṛih. 4,3,16).

3. Der Traumschlaf.

Die Hauptstelle, von der, wie sich wahrscheinlich machen läfst, alle andern abhängen, ist Bṛih. 4,3,9—14: **Der Traum erklärt Bṛih. 4,3,9 fg.**

„Wenn er nun einschläft, dann entnimmt er aus dieser allenthaltenden Welt das Bauholz, fällt es selbst und baut es selber auf, vermöge seines eigenen Glanzes, seines eigenen Lichtes; — wenn er so schläft, dann dient dieser Geist sich selbst als Licht. Daselbst sind nicht Wagen, nicht Gespanne, nicht Strafsen, sondern Wagen, Gespanne und Strafsen schafft er sich; daselbst ist nicht Wonne, Freude und Lust, sondern Wonne, Freude und Lust schafft er sich; daselbst sind nicht Brunnen, Teiche und Flüsse, sondern Brunnen, Teiche und

Flüsse schafft er sich, — denn er ist der Schöpfer. Darüber sind diese Verse:

Abwerfend was des Leibes ist im Schlafe,
Schaut schlaflos er die schlafenden Organe;
Ihr Licht entlehnend kehrt zum Ort dann wieder
Der gold'ge Geist, der ein'ge Wandervogel.

Das niedre Nest läfst er vom Leben hüten
Und schwingt unsterblich aus dem Nest empor sich,
Unsterblich schweift er, wo es ihm beliebet,
Der gold'ge Geist, der ein'ge Wandervogel.

Im Traumesstande schweift er auf und nieder
Und schafft als Gott sich vielerlei Gestalten,
Bald gleichsam wohlgemut mit Frauen scherzend,
Bald wieder gleichsam Schreckliches erschauend.

Nur seinen Spielplatz hier sieht man,
Nicht sieht ihn selber irgendwer.

Darum heifst es: man soll ihn nicht jählings wecken, denn schwer ist einer zu heilen, zu welchem er sich nicht zurückfindet. — Darum sagt man auch: der [Schlaf] ist für ihn nur eine Stätte des Wachens, denn was er im Wachen sieht, dasselbige siehet er auch im Schlafe. — So also dient daselbst dieser Geist sich selbst als Licht."

In dieser Stelle laufen, in poetischer Darstellung, zwei Auffassungsweisen des Traumes durch einander: nach der einen bleibt der Geist wo er ist und schafft aus sich selbst heraus „vermöge seines eigenen Glanzes, seines eigenen Lichtes" aus den Materialien des Wachens eine neue Welt der Gestalten, — nach der andern verläfst der Geist im Traume den Leib und „schweift, wo es ihm beliebet", wobei er dann mitunter den Rückweg zu seinem Leibe nur schwer findet.

Abhängig von obiger Stelle ist Brih. 2,1,18.

Diese beiden, nur auf der dichterischen Darstellung beruhenden und nicht eigentlich differierenden Auffassungen werden Bṛih. 2,1,18 ernst genommen und mit einander dahin verbunden, dafs der Träumende zwar umherschweift, jedoch nur innerhalb des eignen Leibes: „Wo er dann im Traume wandelt, das sind seine Welten; dann ist er gleichsam ein grofser König oder gleichsam ein grofser Brahmane, oder er

gehet gleichsam ein in Hohes und Niederes (*uccâvacam nigacchati*, nach Bṛih. 4,3,13 *uccâvacam îyamânah*). Und gleichwie ein grofser König seine Untergebenen mit sich nimmt und in seinem Lande nach Belieben umherzieht (Reminiszenz an Bṛih. 4,3,37—38), also nimmt er jene Lebensgeister mit sich und ziehet in seinem Leibe nach Belieben umher.“ Diese wunderliche, auf keine Naturanschauung gestützte Theorie von einem Umherziehen im Leibe beim Traume erklärt sich als ein Versuch, die verschiedenen Anschauungen der oben angeführten Grundstelle zu vermitteln. Auch der Vergleich mit dem grofsen Könige und grofsen Brahmanen scheint aus der Bṛih. 4,3,20 folgenden Stelle geschöpft zu sein, welche den Übergang vom träumenden Bewufstsein, dies und jenes zu sein, zum Bewufstsein des Tiefschlafes, alles zu sein, in folgender Weise schildert: „Wenn es nun [im Traume] ist, als wenn man ihn tötete, als wenn man ihn schünde, als wenn ein Elefant ihn bedrängte (*vicchâyayati*), als wenn er in eine Grube stürzte, — alles was er im Wachen fürchtet, das hält er daselbst in seinem Nichtwissen für wirklich, — oder aber wenn es ist, als wäre er ein Gott, als wäre er ein König —, wenn er sich bewufst wird, «ich allein bin dieses Weltall», — das ist seine höchste Stätte“, — nämlich, wie das Folgende schildert, die des Tiefschlafes, in der man sich eins mit dem Weltall, d. h. dem Brahman, erkennt und d a h e r ohne gegenüberstehende Objekte und mithin ohne individuelles Bewufstsein ist (Bṛih. 4,3,21 fg.). Wenn es Chând. 8,10,2 vom Träumenden heifst: „aber es ist doch, als wenn er getötet würde, es ist doch, als wenn sie ihn bedrängten (*vicchâyayanti*), als wenn er Unliebes erführe, und es ist, als wenn er weinte“, so liegt die Verwandtschaft mit der angeführten Stelle Bṛih. 4,3,20 auf der Hand. Das sinnlose *vicchâdayanti* Chând. 8,10,2 wurde von M. Müller (dem Böhtlingk und ich hierin folgten) verändert in *vicchâyayanti*. Eine fast unumgängliche Konsequenz dieser Änderung ist, bei der grofsen Seltenheit dieses Ausdrucks, die Annahme, dafs Chând. 8,10,2 von Bṛih. 4,3,20 abhängig ist, — denn der umgekehrte Fall oder auch eine Interpolation von Bṛih. 4,3,20 aus Chând. 8,10,2 (woran wir Upanishad's

Übergang des Traumes in den Tiefschlaf nach Bṛih. 4,3,20.

Hiervon abhängig Chând. 8,10,2

S. 464. 470 noch dachten) hat bei dem ganzen Charakter beider Stellen wenig Wahrscheinlichkeit.

Ebenso Praçna 4,5. Sicher abhängig von Bṛih. 4,3 ist Praçna 4,5, wo, nachdem geschildert worden, wie beim Schlafe das Manas die zehn Indriya's in sich hereingezogen, so dafs nur die Prâṇafeuer in der Leibesstadt wachen, der Traum wie folgt beschrieben wird: „Alsdann geniefst jener Gott [nämlich das Manas] Grofsheit, sofern er das hier und da Gesehene nochmals sieht, die hier und da gehörte Sache nochmals hört, das inmitten der Orte und Gegenden einzeln Wahrgenommene wieder und wieder einzeln wahrnimmt; Gesehenes und Nichtgesehenes, Gehörtes und Nichtgehörtes, Wahrgenommenes und Nichtwahrgenommenes, das Ganze schaut er, als der Ganze schaut er *(sarvaṃ paçyati, sarvaḥ paçyati)*". Namentlich die letzten Worte, verglichen mit Bṛih. 4,3,20 *(aham eva idaṃ sarvo 'smi, iti manyate)*, machen die Abhängigkeit von dieser Stelle wohl unzweifelhaft.

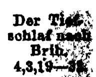
Spätere Stellen. Von spätern Stellen führen wir nur Mâṇḍ. 4 an, wo es nach der oben mitgeteilten Erklärung des Wachens in Parallele damit vom Träumen heifst: „Der im Stande des Träumens befindliche, nach innen erkennende, siebengliedrige, neunzehnmündige, das Auserlesene geniefsende *Taijasa* ist sein zweites Viertel". Die Ausdrücke „siebengliedrig", „neunzehnmündig" werden erklärt wie oben beim Wachen; „das Auserlesene geniefsend" *(praviviktabhuj)* heifst die Traumseele ohne Zweifel mit Bezug auf Bṛih. 4,2,3, wo es von der individuellen Seele heifst, dafs sie, im Gegensatze zum Leibe, „eine auserlesenere Nahrung habend" *(pravivikta-âhâratara)* sei.

Eine Besprechung der Illusion des Traumes, zur Erläuterung der Illusion des Wachens, bietet Gauḍapâda 2,1 fg. 4,33 fg. (Up. S. 583. 597), wo schon dieselben Gedanken auftreten, die später seines Schülers Schüler, Çañkara, weiter ausgeführt hat (System d. Ved. S. 371).

4. Der Tiefschlaf.

Übergang vom Traumschlafe in den Tiefschlaf. In den Tiefschlaf geht der Traumschlaf über, wenn, mittels eines stärkeren Anlaufes auf die andre Welt zu (Bṛih. 4,3,9), das träumende Bewufstsein, dies oder jenes, ein Gott,

ein König usw. zu sein, übergeht, wie es Bṛih. 4,3,20 schildert, in das Bewufstsein, das Weltganze zu sein, welches, da ihm keine Objekte mehr gegenüberstehen, kein Bewufstsein mehr in empirischem Sinne, sondern eine vorübergehende Einswerdung mit dem *prâjña âtman*, dem ewigen Subjekte des Erkennens, dem Brahman, ist. Diese Gedanken werden ausgeführt in dem wichtigsten und wohl auch ältesten Texte, der vom Tiefschlaf handelt, Bṛih. 4,3,19—33: „Aber gleichwie dort im Luftraume ein Falke oder ein Adler, nachdem er umhergeflogen ist, ermüdet seine Fittiche zusammenfaltet und sich zur Niederkauerung begibt, also auch eilt der Geist zu jenem Zustande, wo er, eingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut". Weiter heifst es, nach einem Hinweis auf die Adern *Hitâḥ*, in denen nach Bṛih. 2,1,19 usw. die Seele im Tiefschlafe ruht, und nach der Schilderung des Überganges vom Traume in den Tiefschlaf: „Das ist die Wesensform desselben, in der er über das Verlangen erhaben, vom Übel frei und ohne Furcht ist. Denn so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewufstsein hat von dem, was aufsen oder innen ist, so auch hat der Geist, von dem erkenntnisartigen Selbste (*prâjñena âtmanâ*, d. i. dem Brahman) umschlungen, kein Bewufstsein von dem, was aufsen oder innen ist. Das ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden. Dann ist der Vater nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter" usw., alle Gegensätze sind in dem Ewigen, Einen ausgelöscht, „dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen, dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens. — Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte". In diesem Fortbestehen als reines, objektloses Subjekt des Erkennens, welches im Tiefschlafe eintritt, besteht die Wonne dieses Zustandes, wie weiterhin in einer schon früher (S. 130) besprochenen Ausführung entwickelt wird. —



Diese Gedanken werden resümiert Brih. 2,1,19.

Als eine kurze Zusammenfassung der Gedanken dieses Abschnittes dürfen wir wohl Bṛih. 2,1,19 betrachten: „Aber wenn er im Tiefschlafe ist, wenn er sich keines Dinges bewufst ist, dann sind da die *Hitâḥ* genannten Adern, deren sich zweiundsiebzigtausend vom Herzen aus in dem Perikardium verbreiten; in diese schlüpft er hinein und ruht in dem Perikardium; und wie ein Jüngling oder ein grofser König oder ein grofser Brahmane, ein Übermafs von Wonne (*atighnîm ânandasya*, dieser Ausdruck fafst die Betrachtungen Bṛih. 4,3,33 zusammen, oben S. 129 fg.) geniefsend, ruht, also ruht dann auch er“.

Nach Kaush. 3,3. 4,19—20.

Die Einswerdung mit dem *Prâṇa* (der mit dem *Prajñâ-âtman* gleichgesetzt wird) ist das Wesen des Tiefschlafes auch nach Kaush. 3,3: „Wenn ein Mensch so eingeschlafen ist, dafs er kein Traumbild schaut, dann ist er eben in diesem Prâṇa zur Einheit geworden; dann geht in ihn die Rede mit allen Namen ein, das Auge mit allen Gestalten ein, das Ohr mit allen Tönen ein, das Manas mit allen Gedanken ein“. Eine Kombination der beiden zuletzt zitierten Stellen ist Kaush. 4,19—20.

Auch die Stellen der Chând. Up. über den Tiefschlaf machen durchweg den Eindruck, sekundärer Art zu sein. Wir führen sie an, indem wir auf die möglicherweise als Vorbild benutzten Stellen in Parenthese hinweisen.

Nach Chând. 8,6,3. 8,11,1.

Chând. 8,6,3: „Wenn nun einer so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, dafs er kein Traumbild erkennt, dann ist er hineingeschlüpft in diese Adern (Bṛih. 2,1,19: «in diese schlüpft er hinein»); darum rühret ihn kein Übel an (Bṛih. 4,3,22: «dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen»), denn mit der Glut (Chând. 6,2,3. 6,8,6) ist er dann eins geworden“. Chând. 8,11,1: „Wenn einer so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, dafs er kein Traumbild erkennt, das ist das Selbst, so sprach er, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman“. Hierauf die Einwendung: „In Vernichtung ist er dann eingegangen; hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken“ (vgl. die Einwendung der Maitreyî, Bṛih. 2,4,13: «damit, o Herr, hast du mich verwirrt, dafs du sagst, nach dem Tode sei kein Bewufstsein»), worauf mit dem Hinweis

auf Wind und Wolke, Blitz und Donner entgegnet wird, welche aus dem latenten Zustande hervortreten und dadurch ihre wahre Wesenheit offenbaren: „so auch erhebt sich diese Vollberuhigung (*samprasâda*, Bṛih. 4,3,15 «der Tiefschlaf», hier und Chând. 8,3,4 «die Seele im Tiefschlafe», vgl. Bṛih. 4,3,7 *sa hi svapno bhûtvâ*) aus diesem Leibe (Bṛih. 4,3,11: «abwerfend was des Leibes ist im Schlafe»), gehet ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigner Gestalt (Bṛih. 4,3,9: «wenn er so schläft, dann dient dieser Geist sich selbst als Licht»): das ist der höchste Geist, der dort umherwandelt (Bṛih. 4,3,12: «unsterblich schweift er, wo es ihm beliebet»), indem er scherzt und spielt und sich ergötzt, sei es mit Weibern (Bṛih. 4,3,13: «bald gleichsam wohlgemut mit Frauen scherzend») oder mit Wagen (Bṛih. 4,3,10) oder mit Freunden, und nicht zurückdenkt an dieses Anhängsel von Leib, an welches der Prâṇa angespannt ist wie ein Zugtier an den Karren (Bṛih. 4,3,35: «wie nun ein Wagen, wenn er schwer beladen ist, knarrend geht»)". Auf einem Mifsverständnis der Verse Bṛih. 4,3,11—14 scheint es zu beruhen, wenn hier, wie schon Bṛih. 4,3,15, dem Tiefschlafe beigelegt wird, was nur dem Traumschlafe zukommt. — Als ein Einswerden mit der Glut (*tejas*) wird der Tiefschlaf, wie Chând. 8,6,3, auch aufgefafst Praçna 4,6: „Aber wenn er von der Glut überwältigt ist, dann schaut jener Gott keine Träume, und dann herrscht in diesem Leibe jene Lust". **Nach Praçna 4,6.**

Nach Mând. 5. Ganz aus Reminiszenzen zusammengestoppelt ist endlich die Schilderung des Tiefschlafes Mâṇḍ. 5: „Der Zustand, wo er, eingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut (Bṛih. 4,3,19), ist der Tiefschlaf. Der im Stande des Tiefschlafes befindliche, einsgewordene (Bṛih. 4,4,2), durch und durch ganz aus Erkenntnis bestehende (Bṛih. 4,5,13), aus Wonne bestehende (Taitt. 2,5), die Wonne geniefsende, das Bewufstsein als Mund habende *Prâjña* (Bṛih. 4,3,21. 35) ist sein drittes Viertel. Er ist der Herr des Alls (Bṛih. 4,4,22), er ist der Allwissende (Muṇḍ. 1,1,9), er ist der innere Lenker (Bṛih. 3,7), er ist die Wiege des Weltalls (Muṇḍ. 1,1,6), denn er ist Schöpfung und Vergang (Kâṭh. 6,11) der Wesen".

5. Der *Turîya.*

Noch nicht in den ältern Upanishad's.

Wachen, Traumschlaf und Tiefschlaf sind die drei Zustände des Âtman, welche allein in den ältern Upanishad's vorkommen; nach ihnen wird im Tiefschlafe die völlige Einswerdung mit Brahman und damit das Höchsterreichbare erreicht; Bṛih. 4,3,32: „Dieses ist sein höchstes Ziel, dieses ist sein höchstes Glück, dieses ist seine höchste Welt, dieses ist seine höchste Wonne“. Diese vom Tiefschlafe gesagten Worte schliefsen den Gedanken an einen noch höheren Zustand aus.

Der *Yoga.*

Erst später, mit dem Aufkommen der Yogapraxis, lernte man im *Yoga* einen Zustand der Seele kennen, der noch höher steht als der Tiefschlaf, sofern die Einswerdung mit Brahman und die damit verbundene höchste Wonne, welche im Tiefschlafe ohne Fortdauer des individuellen, die Erinnerung daran auch nach dem Erwachen bewahrenden, Bewufstseins eintritt, im Yoga unter vollem Fortbestehen des wachenden, individuellen Bewufstseins sich verwirklicht. Den Yoga, in seinem Unterschiede vom Tiefschlafe, schildert sehr klar Gauḍapâda Mâṇḍûkya-K. 3,33 fg.:

Als ewig wandellos Wissen,
Vom Gewufsten verschieden nicht,
Das Brahman wird gewufst allzeit, —
Vom Ew'gen Ew'ges wird gewufst.

Dieser Vorgang besteht darin,
Dafs zwangweis alle Regungen
Des Geistes unterdrückt werden, —
A n d e r s ist es im t i e f e n S c h l a f.

D e r G e i s t e r l i s c h t im T i e f s c h l a f e,
N i c h t e r l i s c h t er, w e n n u n t e r d r ü c k t,
Sondern Brahman, das furchtlose,
Wird er, ganz nur Erkenntnislicht.

Diese durch den Yoga bewerkstelligte, bei vollem Wachen eintretende Unterdrückung des Bewufstseins der Objekte und Einswerdung mit dem ewigen Subjekte des Erkennens be-

zeichnete man neben Wachen, Träumen und Tiefschlafen als den „vierten“ Zustand des Âtman, *caturtha* (Mâṇḍ. 7) oder, mit der altvedischen und daher mehr feierlichen Form für *caturtha*, als *Turîya* (auch *Turya*), wobei sowohl „der *Turîya*“ (sc. *âtmâ*) als auch „das *Turîyam*“ (sc. *sthânam*) gesagt wurde. Da dieser Zustand der Sache nach mit der Yogapraxis zusammenfällt, so werden wir ihn bei Betrachtung dieser in einem spätern Zusammenhange näher kennen lernen und wollen hier nur die Stellen namhaft machen, in denen die Lehre vom Turîya zuerst auftritt. Vorbereitet ist dieselbe ohne Zweifel durch die alte Theorie von den vier Füfsen des Brahman als *Gâyatrî* (Chând. 3,12. 3,18. 4,5—8. Bṛih. 5,14, wo auch schon der Ausdruck *turîya* erscheint), aber die ältesten Stellen, in welchen der Turîya als besonderer, vierter Zustand des Âtman proklamiert wird, sind erst Mâṇḍ. 7 und Maitr. 6,19. 7,11. Hierbei dürften die Stellen aus der Maitr. Up. (Nachtrag) die späteren sein, da sie den Turîya-Zustand bereits als bekannt voraussetzen, was Mâṇḍ. 7 nicht der Fall ist, wo auch noch *Turîya* als Terminus fehlt und dafür einfach *caturtha* gesagt wird. Die von Spätern vielbenutzte Stelle Mâṇḍ. 7 lautet: **Der Turîya.**

„Nicht nach innen erkennend und nicht nach aufsen erkennend, noch nach beiden Seiten erkennend, auch nicht durch und durch aus Erkenntnis bestehend, weder bewufst noch unbewufst, — unsichtbar, unbetastbar, ungreifbar, uncharakterisierbar, undenkbar, unbezeichenbar, nur in der Gewifsheit des eignen Selbstes gegründet, die ganze Weltausbreitung auslöschend, beruhigt, selig, zweitlos, — das ist das vierte *(caturtha)* Viertel, das ist der Âtman, den soll man erkennen“. **Nach Mâṇḍ. 7.**

Die beste Auslegung geben die zugehörigen Strophen des Gauḍapâda 1,12—16:

Nicht der Wahrheit noch Unwahrheit,
Nicht seiner selbst noch anderer
Ist irgend sich bewufst *Prâjña* (der Tiefschlaf),
Ewig alles der Vierte *(turya)* schaut.

Im Nichterkennen der Vielheit
Sind der *Prâjña* und Vierte gleich;

Doch *Prâjña* liegt im Keimschlummer,
Der Vierte keinen Schlummer kennt.

Traum und Schlaf sind der zwei ersten,
Traumloser Schlaf des *Prâjña* ist,
Weder Träumen noch auch Schlafen
Schreibt dem Vierten zu, wer ihn kennt.

Der Träumende erkennt irrig,
Gar nicht erkennt der Schlafende;
Beide irren, wo das schwindet,
Da wird der vierte Stand erreicht.

In anfanglosem Weltblendwerk
Schläft die Seele; wenn sie erwacht,
Dann wacht in ihr das zweitlose
Schlaf- und traum-lose Ewige.

Nach Maitr. 6,19. 7,11.

Diese Theorie vom *Turîya* als bekannt voraussetzend, fordert Maitr. 6,19 bei Schilderung des Yoga dazu auf, „die *Prâṇa* genannte individuelle Seele in dem, was *Turyam* genannt wird, niederzuhalten", und verteilt 7,11 die vier Zustände des Âtman auf die vier Füſse des *Purusha* (deren einen alle Wesen bilden, während drei unsterblich im Himmel sind, Ṛigv. 10,90,3, oben I, ɪ, S. 156) derart, daſs Wachen, Traum und Tiefschlaf den einen, hingegen der *Turîya* die drei andern Füſse des Brahman bildet:

Der im Auge und der im Traum,
Der im Tiefschlaf und der zuhöchst,
Das sind seine vier Abarten,
Doch am gröſsten der vierte ist.

Ein Viertel Brahman's in Dreien,
In dem letzten drei Viertel sind.
Zu schmecken Wahrheit und Täuschung,
Ward zweiheitlich das groſse Selbst.

Spätere Stellen.

Von spätern Stellen über den *Turîya* (vgl. Brahma-Up. 2. Sarvopanishats. 8. Haṅsa-Up. 8) wollen wir nur an die Ausführungen Nṛisiṅhottaratâp. Up. 2 und 8 erinnern, wo mit weiterer Zuspitzung des Begriffes auch an dem *Turîya* noch

vier Grade als *ota*, *anujñâtṛi*, *anujñâ* und *avikalpa* (weltdurchwaltend, geistdurchleuchtend, Geistigkeit, Indifferenz) unterschieden werden, von denen die drei ersten immer noch mit „Tiefschlaf, Traum und bloſser Täuschung“ behaftet sind, und nur *avikalpa*, die völlige Auslöschung aller Unterschiede, von jedem Weltgeschmack gereinigt, als *turîya-turîya*, „der Vierte des Vierten“, absolut reines Denken ist.

Des Systems der Upanishad's vierter Teil:

Eschatologie

oder die Lehre von der Seelenwanderung und Erlösung sowie von dem Wege zu ihr (praktische Philosophie).

XIV. Die Seelenwanderung.

1. Philosophische Bedeutung der Seelenwanderungslehre.

Praktische Bedeutung des Seelenwanderungsglaubens in Indien.

Was wird aus dem Menschen nach dem Tode? — Diese Frage führt uns zu dem, wenn nicht bedeutendsten, so doch jedenfalls originellsten und einflufsreichsten Dogma der indischen Weltanschauung, zur Lehre von der Seelenwanderung, welche von den Zeiten der Upanishad's bis auf die Gegenwart in dem Vorstellungskreise der Inder eine dominierende Stellung eingenommen hat und noch jetzt von der gröfsten praktischen Wirkung ist.* — Der Mensch, so etwa äufsert sich Çaṅkara (zu Brahmasûtra 2,1,34 und öfter), ist wie eine Pflanze: wie diese entsteht er, entwickelt sich und geht schliefslich wieder zugrunde. Aber nicht vollständig; sondern wie

* In Jaypur besuchte mich (Dezember 1892) mit andern ein alter, kaum bekleideter Paṇḍit, welcher tastend seinen Weg zu mir fand; man bedeutete mich, dafs er vollständig blind sei. Nicht wissend, dafs ihm die Blindheit angeboren war, fragte ich teilnehmend, durch welchen Unglücksfall er sich sein Gebrechen zugezogen habe? Sofort und ohne dadurch irgendwie in seiner guten Laune beeinträchtigt zu werden, war er mit der Antwort bei der Hand: *kenacid aparâdhena pûrvasmin janmani kṛitena* durch irgendein in einer früheren Geburt begangenes Vergehen".

von der Pflanze der Same übrig bleibt, so bleiben auch beim Tode des Menschen seine Werke als ein Same bestehen, welcher, aufs neue in das Reich des Nichtwissens ausgesät, genau entsprechend seiner Beschaffenheit, ein neues Dasein hervorbringt. Jeder Lebenslauf ist einerseits mit allen seinen Taten und Leiden die unausbleibliche Folge der Werke einer früheren Geburt, und bedingt anderseits, durch die in ihm begangenen Werke, ein nächstfolgendes Leben. In dieser Überzeugung liegt nicht nur ein wirksamer Trost in den Leiden des Daseins, welche sämtlich als selbstverschuldete erscheinen, sondern auch ein kräftiger Sporn zum sittlichen Wohlverhalten, und zahlreich sind die Beispiele aus der epischen und dramatischen Poesie der Inder, in denen ein Leidender die Frage aufwirft: was mag ich in einer früheren Geburt verbrochen haben? und sogleich daran die Reflexion knüpft: ich will doch nicht wieder sündigen und so schweres Leid über mich in einem künftigen Lebenslaufe bringen.

Kern philosophischer Wahrheit.

Diese Vorstellung, so mythisch sie ist, enthält doch einen Kern philosophischer Wahrheit, nur dafs derselbe schwer zu entwickeln ist. Denn eigentlich ist die ganze Frage: was wird aus uns nach dem Tode? eine unstatthafte, und könnte uns jemand darauf die volle und richtige Antwort geben, so würden wir diese Antwort gar nicht verstehen. Denn sie würde eine Anschauung der Dinge ohne Raum, Zeit und Kausalität voraussetzen, an welche als Anschauungsformen unser Erkennen für immer gebunden ist. Entschliefsen wir uns aber, der Wahrheit Gewalt anzutun und das Raumlose räumlich, das Zeitlose zeitlich, das Kausalitätlose unter dem Gesichtspunkte der Kausalität aufzufassen, so lassen sich auf die Frage: was wird mit uns nach dem Tode? (die schon falsch gestellt ist, weil sie die Form der Zeitlichkeit hereinzieht) drei Antworten geben, indem wir nur die Wahl haben zwischen 1) Vernichtung, 2) ewiger Vergeltung in Himmel und Hölle und 3) Seelenwanderung. Gegen die erste Annahme sträubt sich nicht nur der Egoismus, sondern eine uns einwohnende, tiefer als alle Erkenntnis wurzelnde Gewifsheit unserer metaphysischen, keinem Entstehen und Vergehen unterworfenen Wesenheit; die zweite Annahme, welche für ein so

Drei Möglichkeiten nach dem Tode.

kurzes, irrsames und allen Zufälligkeiten der Erziehung und Lebenserfahrung unterworfenes Dasein ewigen Lohn oder ewige Strafe in Aussicht stellt, richtet sich schon durch das unerhörte Mifsverhältnis, in dem hier Ursache und Wirkung zu einander stehen, und so bleibt, für die empirische (streng genommen unstatthafte) Erwägung des Problems nur die dritte Annahme übrig, dafs unser Dasein nach dem Tode in andern Formen, andern räumlichen und zeitlichen Verhältnissen seine Fortsetzung findet, also in gewissem Sinne eine Seelenwanderung, und auch der bekannte Beweis Kants, welcher die Unsterblichkeit auf die nur in unendlichem Annäherungsprozefs erreichbare Verwirklichung des uns eingeborenen Sittengesetzes gründet, würde nicht für eine Unsterblichkeit im herkömmlichen Sinne, sondern für die Seelenwanderung sprechen.

Die Wahrheit im Gewande des Mythus.

Sonach ist die Seelenwanderungslehre zwar nicht die strenge philosophische Wahrheit, jedoch ein Mythus, welcher eine für uns unfafsbar bleibende Wahrheit vertritt und daher ein schätzbares Surrogat derselben ist. Könnten wir von ihm das intellektuelle Schema von Raum, Zeit und Kausalität in Abzug bringen, so würden wir die volle Wahrheit haben: wir würden dann einsehen, dafs die unaufhörliche Wiederkehr der Seele nicht in Zukunft und in andern Räumen, sondern schon hier und in der Gegenwart sich verwirklicht, dafs aber dieses Hier allgegenwärtig und diese Gegenwart eine ewige ist.

Diese Anschauungen stimmen im wesentlichen überein mit denen des spätern Vedânta, welcher den Glauben an die Seelenwanderung festhält, jedoch nur für die exoterische Anschauung der *aparâ vidyâ;* für die esoterische, *parâ vidyâ,* kommt mit der Realität der Welt auch die Realität der Seelenwanderung in Wegfall.

Wir wollen jetzt versuchen, die Genesis dieses merkwürdigen Dogmas an der Hand der vedischen Texte zu verfolgen.

Verhütung eines Mifsverständnisses.

Vorher aber müssen wir noch einem Mifsverständnisse vorbeugen. Wenn es gelegentlich von den Vätern heifst, dafs sie „einherziehen, das Aussehen von Vögeln annehmend“, oder wenn die Seele der sterbenden buddhistischen Mutter in ein Schakalweibchen eingeht, um ihren reisenden Sohn vor dem unheilvollen Walde zu warnen, wenn die Toten in ein die

Grabesstätte der Gebeine umschwirrendes Insekt fahren, wenn die Väter zu den Wurzeln der Pflanzen hinschlüpfen (Oldenberg, Religion des Veda, S. 563. 581. 582), so sind dies populäre Vorstellungen, welche mit dem Hineinfahren des Vetâla in den Leichnam oder dem Beseelen mehrerer Leiber durch den Yogin auf einer Linie stehen, mit dem Seelenwanderungsglauben aber nichts zu tun haben, — so wenig wie die altägyptische Vorstellung, dafs der Tote wiederkommen kann, Gestalten anzunehmen, welche er will (welche von Herodot 2,123 mifsverständlich auf Seelenwanderung gedeutet worden zu sein scheint), oder die sieben Weiber in dem Goetheschen Gedichte, welche des Nachts als sieben Werwölfe erscheinen. Abergläubische Vorstellungen wie diese haben bei allen Völkern und zu allen Zeiten bestanden, sind aber kein Seelenwanderungsglaube und haben auch diesen, wenigstens in Indien, nicht hervorgebracht, ja auch schwerlich irgendwelchen Einflufs darauf geübt, indem, wie wir zeigen werden, die Theorie der Seelenwanderung beruht auf der Überzeugung von der Vergeltung der guten und bösen Werke, welche man zuerst im Jenseits eintreten liefs, dann aber, aus Gründen, die uns die Texte aufschliefsen werden, aus jenem imaginären Jenseits ins Diesseits verlegte. Wenn dabei diese Vergeltung mitunter sogar zu einem tierischen oder pflanzlichen Dasein führt, so ist dies nur eine nebenbei sich ergebende Konsequenz, auf welcher durchaus nicht der Nachdruck liegt, so sehr auch gerade dieser Umstand den Gegnern der Seelenwanderungslehre von jeher als besonders charakteristisch erschienen ist und seit den Zeiten des Xenophanes (Diog. L. 8,36) ihren Spott hervorgerufen hat.

2. Altvedische Eschatologie.

Keine Seelenwanderung vor den Upanishad's.

In keinem vedischen Texte vor den Upanishad's ist die Seelenwanderungslehre nachzuweisen, wiewohl sie von den Upanishad's selbst schon in den Ṛigveda zurückverlegt wird. Aber gerade die geflissentliche Art, mit der dies geschieht, spricht dafür, dafs wir es mit einem neu aufkommenden Dogma zu tun haben, für welches eine Bestätigung in altheiligen

Texten gesucht wurde. Drei Stellen kommen hier in Betracht.

Vermeintliches Vorkommen im Ṛigveda.

Bṛih. 1,4,10 wird von *Vâmadeva*, dem Dichter von Ṛigveda IV, gesagt, dafs er (vermöge einer *çâstra-dṛishṭi*, einer inspirierten Anschauung, wie Bâdarâyaṇa 1,1,30 bei Erwähnung dieses Falles sagt) sich als Brahman erkannt habe, und als Beweis für sein Brahmanwissen wird das Durchschauen seiner früheren Geburten als Manu und Sûrya angeführt: „Dieses erkennend hub Vâmadeva, der Ṛishi, an (Ṛigv. 4,26,1):

> Ich war einst Manu, ich war einst die Sonne“.

Deutlicher noch wird Ait. 2,4 die Autorität des *Vâmadeva* angerufen, um zu beweisen, dafs auf die erste Geburt (als Kind) und die zweite Geburt (durch die geistliche Erziehung) eine dritte Geburt nach dem Tode erfolge: „Nachdem er vollbracht, was zu tun, und alt geworden, scheidet er dahin; dieser wird, von hier abscheidend, abermals geboren; das ist seine dritte Geburt. Darum sagt der Ṛishi (Ṛigv. 4,27,1):

> Im Mutterleibe noch verweilend, hab' ich
> Erkannt alle Geburten dieser Götter;
> Mich hielten hundert eiserne Burgfesten,
> Doch, als ein Falke, schnellen Flugs, entfloh ich.

Also hat, da er noch in dieser Weise im Mutterleibe lag, *Vâmadeva* gesprochen.“ Das Zitat aus dem Vâmadevahymnus hat an dieser Stelle nur dann einen Sinn, wenn man unter dem Falken die Seele und unter den eisernen Burgfesten die von ihr durchwanderten Leiber (vgl. Bṛih. 2,5,18) versteht.

Dafs beide Vâmadevazitate mit der Seelenwanderungslehre nichts zu tun haben, bedarf keiner Ausführung. In dem ersten rühmt Indra seine Zaubermacht, die ihm erlaubt, allerlei Gestalten anzunehmen (vgl. Ṛigv. 6,47,18: *Indro mâyâbhiḥ pururûpa' îyate*); in dem zweiten schildert entweder der schon im Mutterleibe weise Falke des Indra, wie er seine befestigten Wohnsitze verläfst, um den Soma vom Himmel zu holen, — oder es ist der weise Soma selbst, welcher erzählt, wie er, aus seinen eisernen Burgfesten vom Falken entführt, „als Falke“ (d. h. von diesem getragen) auf die Erde herabkommt.

Mehr scheint es auf den ersten Blick mit einem dritten Zitate auf sich zu haben. In dem grofsen Seelenwanderungstexte heifst es bei Erwähnung des Götterweges Bṛih. 6,2,2: „Und hast du wohl auch das Wort des Weisen nicht vernommen, der da spricht:

Zwei Wege, hört' ich, gibt es für die Menschen:
Den Weg der Väter und den Weg der Götter.
Auf diesen findet alles sich zusammen,
Was zwischen Vater sich und Mutter reget."

Diese Übersetzung ist richtig im Sinne der Upanishad, nicht aber im Sinne des Originals, welches sich (von keinem der bisherigen Übersetzer vermerkt) Ṛigv. 10,88,15 findet in einem Hymnus, der den Agni in seiner doppelten Rolle als Sonne bei Tage und als Feuer bei Nacht feiert. Nach diesem Zusammenhange kann es kaum zweifelhaft sein, dafs unter den beiden Wegen, welche alles vereinigen, was zwischen Erde und Himmel sich regt, Tag und Nacht zu verstehen und dementsprechend zu übersetzen ist: „Von den Vorfahren hörte ich, dafs es zwei Wege gibt für die Götter sowohl wie die Menschen". Sie alle sind den Gesetzen des Tages und der Nacht unterworfen.

Die Hymnen des Ṛigveda wissen somit noch nichts von einer Seelenwanderung, sondern lehren für die Guten ein Fortleben unter Führung des Yama bei den Göttern, für die Bösen ein nur dunkel angedeutetes Fahren in die Tiefe. Dies ist auch der Standpunkt der Atharvahymnen und Brâhmaṇa's: nur dafs sich die Vorstellung einer Vergeltung der Werke im einzelnen entwickelt. Aber diese Vergeltung liegt immer nur im Jenseits, und erst in den Upanishad's wird sie ins Diesseits verlegt. Ein kurzer Blick auf die altvedische Eschatologie wird dies bestätigen. **Eschatologie der Hymnen und Brâhmaṇa's.**

Das unsterbliche Fortleben bei den Göttern erscheint in vielen, namentlich den älteren, Hymnen des Ṛigveda als eine besondere Gnadengabe der Götter, um deren Verleihung Agni (1,31,7), die Marut's (5,55,4), Mitra-Varuṇa (5,63,2), Soma (1,91,1) und andere Götter angefleht werden, und welche namentlich dem freigebigen Spender in Aussicht gestellt wird **Fortleben nach dem Tode.**

(*yaḥ priṇâti, sa ha deveshu gacchati* usw. 1,125,5—6). Späterhin ist es *Yama*, der erste Mensch, welcher für viele Nachgeborene den Weg zu jenen lichten Höhen gefunden hat und dort als Zusammenscharer der Menschen (*saṃgamano janânâm*) thront (10,14,1 fg.). Um zu ihm zu gelangen, mufs die Seele des Toten glücklich vorüberkommen an den beiden buntscheckigen, vieräugigen, breitnasigen Hunden des Yama (10,14,10), welche, wie es scheint, den Eingang zur Himmelswelt bewachen und nicht jedem gestatten, worin wohl die erste Spur eines Totengerichtes zu finden ist, wie es in der spätindischen Eschatologie von Yama geübt wird. Nach anderer Anschauung (10,14,12) haben diese Hunde die Aufgabe, unter den Menschen umherzuwandern und die zum Sterben Bestimmten abzuholen. Nach 10,165,4 ist die Taube (*kapota*) der Todesbote des Yama; auch von der Fufsschlinge oder dem Fangnetze (*paḍbîçam*) des Yama ist 10,97,16 die Rede, so dafs er schon für die Sänger des Ṛigveda auch die Schrecken des Todes repräsentiert. Aber überwiegend ist in dieser ältern Zeit die Auffassung des Yama als des Fürsten im Reiche der Seligen, wie er in der Ferne (1,36,18), mitten im Himmel (10,15,14), im Schofse der Morgenröte (10,15,7), im höchsten Himmel (Vâj. Saṃh. 18,51. Atharvav. 18,2,48), in ewigem Lichte (9,113,7) thront. Dort sitzt er, mit den Göttern zechend, unter einem schönbelaubten Baume (10,135,1), dort scharen sich um ihn die Abgeschiedenen, um den Yama, den Varuṇa zu schauen (10,14,7); sie lassen das Unvollkommene hinter sich und kehren zu ihrer wahren Heimat zurück (*hitvâya avadyam punar astam ehi*, 10,14,8), zu der Weideflur, die ihnen niemand mehr rauben wird (10,14,2), wo nicht mehr der Schwache dem Starken tributpflichtig ist (Atharvav. 3,29,3), wo sie unsterblich fortlebend in Gemeinschaft mit Yama, mit den Göttern „am Festmahl sich erfreuen“ (*sadhamâdam madanti*, Ṛigv. 10,14,10. Atharvav. 18,4,10 usw.). Man hat sich mehrfach beflissen, den sinnlichen Charakter hervorzuheben, den die altvedischen Schilderungen des Fortlebens im Jenseits tragen. Hierzu ist zu bemerken, dafs ein Vorstellen der himmlischen Freuden nach Analogie der irdischen dem Menschen natürlich und (soweit man nicht bei der blofsen Negation

Yama.

Seligkeit der Frommen.

stehen bleiben will) unvermeidlich ist, dafs auch Jesus sich das Himmelreich als eine festliche Versammlung vorstellt, bei der zu Tisch gegangen (Matth. 8,11) und Wein getrunken wird (Matth. 26,29), dafs auch ein Dante und Milton nicht umhin konnten, dieser irdischen Welt alle Farben zu ihren Gemälden zu entlehnen. Übrigens zeigen sich in den altvedischen Schilderungen des Jenseits, je nach der Individualität des Dichters, grofse Verschiedenheiten, von der im Gemeinsinnlichen schwelgenden Phantasie des Dichters von Atharvav. 4,34 an (der seine Gesinnungsweise schon genugsam bekundet durch die Art, wie er seinen Reisbrei und dessen Schenkung an die Brahmanen preist, — fast möchte man das Ganze für eine Parodie halten, doch vgl. oben I, i, S. 209), bis hinauf zu der mehr geistigen Anschauungsweise der schönen Verse, Ṛigv. 9,113,7—11, die wir (mit Auslassung des Refrains) hier übersetzen.

7. Das Reich, wo unerschöpflich Licht,
Aus dem entspringt der Sonne Glanz,
In dieses Reich versetze mich,
Das ewige, unsterbliche.

8. Dort, wo als König Yama thront,
Im Heiligsten der Himmelswelt,
Wo Wasser stets lebendig strömt,
Dort lasse mich unsterblich sein.

9. Wo Wandeln ist nach Lust, wo sich
Der dritte, höchste Himmel wölbt,
Wo lichterfüllte Räume sind,
Dort lasse mich unsterblich sein.

10. Wo Wünschung und Auswünschung, wo
Der Sonne andre Seite scheint,
Wo Labung ist und Sättigung,
Dort lasse mich unsterblich sein.

11. Wo Wonne ist und Seligkeit,
Wo Freude über Freude wohnt,
Wo sich der Sehnsucht Sehnen stillt,
Dort lasse mich unsterblich sein.

Dort wohnen auch die „Väter“ zusammen mit den Göttern; wie diese, werden sie angerufen, herbeizukommen und das

Stellung der „Väter“

Opfer zu genieſsen; wie den Göttern, werden auch den Vätern die Wunderwerke der Schöpfung (8,48,13), das Schmücken des Himmels mit Sternen (10,68,11), das Heraufführen der Sonne (10,107,1) usw. zugeschrieben. So stehen sie im allgemeinen auf gleicher Stufe mit den Göttern, und wenn auch gelegentlich eine Andeutung von verschiedenen Aufenthaltsorten der Väter schon im Ṛigveda (10,15,1—2) sich findet, so ist ihm doch eine Unterscheidung von verschiedenen Graden der Seligkeit, wie sie ein späterer Text für die Väter, die geborenen Götter und die Werkgötter annimmt (Bṛih. 4,3,33. Taitt. 2,8), noch fremd.

Die Bösen. Über das Schicksal der Bösen enthält der Ṛigveda nur dunkle Andeutungen. Sie sind „prädestiniert für jenen tiefen Ort" (*idaṃ padam ajanata gabhîram*, 4,5,5), werden von Indra und Soma in die Höhle (*vavra*), in bodenlose Finsternis (*anârambhaṇaṃ tamas*) gestoſsen (7,104,3), in die Grube (*karta*, 9,73,8), in die äuſserste Finsternis (10,152,4); vielleicht ist auch „die blinde Finsternis" (*andhaṃ tamas*), der schon nach Ṛigv. 10,89,15. 10,103,12 die Feinde verfallen sollen, hierherzuziehen, ein Ausdruck, der von den Upanishad's öfter gebraucht wird (Bṛih. 4,4,10—11. Îçâ 3. 9. 12, vgl. Kâṭh. 1,3), nur daſs sie unter den „freudlosen, mit blinder Finsternis bedeckten Welten", in die der Nichtwissende nach dem Tode fährt, nicht mehr eine imaginäre Hölle, sondern diese Welt verstehen, in der wir leben.

Fortentwicklung dieser Anschauungen. Die eschatologischen Anschauungen des Ṛigveda treten uns, weiter entwickelt, in den Atharvahymnen und Brâhmaṇa's entgegen. Über das Schicksal der Guten und Bösen finden sich einige nähere Angaben. Schon an die spätern Höllenschilderungen erinnern Verse wie Atharvav. 5,19,3. 13:

Die den Brahmanen anspieen,
Auf ihn warfen den Nasenschleim,
Die sitzen da in Blutlachen,
Als Nahrung kauend eignes Haar.

Die Tränen, die herabrollten,
Des Jammernden, Gequälten, die
Haben Götter als Trinkwasser,
Brahmanenquäler, dir bestimmt.

Eingehender schildern die Brâhmaṇa's „die Welt der Werkfrommen" (*sukṛitâṃ loka*, ein Ausdruck, der im Ṛigveda nur einmal, 10,16,4, vorkommt, dann aber, bezeichnenderweise, immer häufiger wird, Vâj. Saṃh. 18,52. Atharvav. 3,28,6. 9,5,1. 11,1,17. 18,3,71 usw.). Sie erstehen im Jenseits nach ihrem ganzen Leibe mit allen Gliedern und Gelenken (*sarvatanu, sarvâṅga, sarvaparus*, Atharvav. 11,3,32. Çatap. Br. 4,6,1,1. 11,1,8,6. 12,8,3,31); aber dieser Leib ist ein verklärter, und je nach dem Grade ihrer Opferleistungen brauchen viele Fromme im Jenseits nur einmal in vierzehn Tagen, vier Monaten, sechs Monaten, zwölf Monaten, hundert Jahren Nahrung zu sich zu nehmen, oder sie können dieselbe auch ganz entbehren (Çatap. Br. 10,1,5,4). So leben sie in ewiger Gemeinschaft, Weltgemeinschaft, Wesensgemeinschaft (*sâyujyam, salokatâ, sarûpatâ*) mit den Göttern, mit Âditya (Ait. Br. 3,44. Taitt. Br. 3,10,9,11), mit Agni, Varuṇa, Indra (Çatap. Br. 2,6,4,8), oder auch schon mit dem unpersönlichen Brâhman (Çatap. Br. 11,4,4,2). Ja, Çatap. Br. 10,5,4,13 heifst es von dem Wissenden schon: „Selbiger ist frei von Verlangen, im Besitze alles Verlangten, nicht [lockt] ihn das Verlangen nach irgend etwas. Darüber ist dieser Vers:

Durch Wissen steigen sie aufwärts
Dorthin, wo das Verlangen schweigt;
Nicht Opfergabe reicht dorthin,
Nicht Bufse des Nichtwissenden.

Denn nicht kann jene Welt durch Opfergaben, nicht durch Askese erlangen, wer solches nicht weifs. Denn nur dem solches Wissenden gehört jene Stätte." — Hier tritt schon an Stelle des Werkes und der Askese das Wissen und, entsprechend, an Stelle der himmlischen Herrlichkeit die Erlösung: diese setzt somit die Seelenwanderung nicht voraus (wie Weber, Zeitschr. d. D. M. G. IX, 239, annimmt), denn von Seelenwanderung ist vor den Upanishad's noch keine Rede. Wohl aber liegen die Voraussetzungen derselben schon in den Brâhmaṇa's, wie wir jetzt nachweisen wollen.

3. Die Keime der Seelenwanderungslehre.

Die Idee der Vergeltung. Es ist der Hauptzweck der Brâhmaṇa's, rituelle Werke vorzuschreiben und für deren Vollbringung mannigfachen Lohn, mitunter auch für die Unterlassung Schaden und Strafe in Aussicht zu stellen. Indem sie diese Belohnungen wie auch Strafen teilweise ins Jenseits verlegen, tritt an Stelle der altvedischen Vorstellungen von einer unterschiedslosen Seligkeit der Frommen die Idee der Vergeltung und damit die Notwendigkeit, den Abgeschiedenen, je nach ihrem Wissen und ihren Werken, verschiedene Lose im Jenseits in Aussicht zu stellen. Wie aber die älteste Form der Strafe bei allen Naturvölkern die Rache ist, so besteht auch diese Vergeltung ursprünglich darin, dafs alles Gute und Böse, welches wir hier jemand angetan haben, von ebendemselben im Jenseits uns wiederum angetan wird. Einen drastischen Ausdruck findet diese Theorie in dem Ausspruche Çatap. Br. 12,9,1,1: „Denn welche Speise der Mensch in dieser Welt isset, dieselbige isset ihn dafür wieder (*praty-atti*) in jener Welt". Einen Beleg dazu bietet die Erzählung Çatap. Br. 11,6,1 von der Vision der Strafen im Jenseits, welche dem Bhṛigu zuteil wurde, und wir dürfen Weber, welcher (Zeitschr. d. D. M. G. IX, 237 fg.) diese Fragen zuerst besprochen hat, wohl vollständig beistimmen, wenn er die liturgische Ausdeutung dieser Vision für eine sekundäre Zutat des Brâhmaṇaverfassers erklärt (vgl. unsere analoge Vermutung bei einem andern Falle, oben I, 1, S. 177). Nach Abzug derselben bleibt als Kern übrig, dafs Bhṛigu in den verschiedenen Regionen schreiende Männer sieht, von welchen andere schreiende Männer Glied für Glied zerhauen, zerschnitten und verzehrt werden unter den Worten: „so haben diese uns in jener Welt getan, und so tun wir ihnen in dieser Welt wieder". Der Schlufs der Vision von dem schwarzen Mann mit gelben Augen und dem Richterstab in der Hand, zu dessen Seiten die schöne und die häfsliche Frau (die guten und bösen Werke) stehen, läfst über deren ursprünglichen Sinn wohl keinen Zweifel.

Verschiedene Schicksale im Jenseits. Aus der primitiven Vergeltungslehre, wie sie dieses durch Zufall in einem spätern Brâhmaṇatexte aufbewahrte Stück

zeigt, mag sich dann allmählich der Begriff einer ausgleichenden Gerechtigkeit entwickelt haben, wie er hervortritt Çatap. Br. 11,2,7,33: „Denn auf eine Wage legen sie es [das Gute und Böse] in jener Welt. Und welches von beiden überwiegen wird, dem wird er nachfolgen, sei es dem Guten oder dem Bösen.“ Nicht alle finden, nach etwas andrer Anschauung, den Weg zur Himmelswelt, Taitt. Br. 3,10,11,1: „manch einer vermag, wenn er aus dieser Welt dahinscheidet, seine Stätte nicht aufzufinden, sondern, vom Feuer [bei der Leichenverbrennung] verwirrt und vom Rauche beklommen, findet er seine Stätte nicht auf“. Andre werden für ihre Missetaten auf kürzere oder längere Zeit von der Väterwelt ferngehalten, Taitt. Saṃh. 2,6,10,2: „wer einen [Brahmanen] bedroht, der soll es büfsen mit hundert [Jahren]; wer sich an ihm vergreift, mit tausend; wer aber sein Blut vergiefst, der soll, so viele Staubkörnchen dasselbe hervorströmend benetzt, so viele Jahre die Väterwelt nicht finden; darum soll man einen Brahmanen nicht bedrohen, nicht angreifen, nicht sein Blut vergiefsen, denn um eine so grofse Versündigung handelt es sich dabei“. Hier scheint die „Väterwelt“ noch, wie im Ṛigveda, als höchstes Ziel vorzuschweben; mit der Zeit aber trat ein Unterschied hervor zwischen dem Götterwege und dem Väterwege (Atharvav. 15,12 usw.), und entsprechend zwischen der Götterwelt als dem Aufenthalte der Seligen und der Väterwelt als der Stätte der Vergeltung. Ähnlich schon wie in der spätern Seelenwanderungslehre heifst es, dafs die Pforte zur Himmelswelt im Nordosten (Çatap. Br. 6,6,2,4), und die Pforte zur Väterwelt im Südwesten sich befindet (Çatap. Br. 13,8,1.5), eine Bestimmung, die umsomehr ins Gewicht fällt, weil sie sich an zwei verschiedenen Stellen findet, somit nicht einer gelegentlichen Systematisierung zuzuschreiben ist. Jeder Mensch wird in der von ihm erwirkten Welt geboren (Çatap. Br. 6,2,2,27), wir hören von einer „Unsterblichkeit“, die nur hundert Jahre dauert (Çatap. Br. 10,1,5,4), und dafs, wer den Göttern opfert, „nicht eine so grofse Welt erwirbt, wie der, welcher dem Âtman opfert“ (Çatap. Br. 11,2,6,14). In einem andern Texte wird gesagt, dafs „Tag und Nacht (die Zeit) in jener Welt bei dem solches nicht Wissenden den Schatz [der

Götterweg und Väterweg.

guten Werke] aufzehren" (Taitt. Br. 3,10,11,2), und Naciketas erbittet als zweiten Wunsch die Nichtversiegung *(akshiti)* der guten Werke (Taitt. Br. 3,11,8,5, oben I, 1, S. 176). Besonders häufig begegnen wir der Befürchtung, dafs, im Gegensatze zu der erhofften Unsterblichkeit (*amṛitatvam*, dem „nicht-mehr-sterben-Können"), dem Menschen in der jenseitigen Welt ein abermaliges Sterben (*punarmṛityu*, der Wiedertod) bevorstehen könne, gegen welches dann allerlei Mittel an die Hand gegeben werden. Taitt. Br. 3,11,8,6 (oben I, 1, S. 176): wer das Naciketasfeuer schichtet oder weifs, der wehrt den Wiedertod ab; — Kaush. Br. 25,1: wer den Äquinoktialtag feiert, der überwindet den Hunger und den Wiedertod; — Çatap. Br. 2,3,3,9: vom Wiedertode wird erlöst, wer also diese Erlösung vom Tode am Agnihotram weifs; — 10,1,4,14: der Yajamâna, welcher das Feuer schichtet, wird zur Gottheit des Feuers und überwindet dadurch den Wiedertod; — 10,2,6,19: wer weifs, wie der Hunger vor der Nahrung flieht, der Durst vor dem Tranke, das Unglück vor dem Glück, die Finsternis vor dem Lichte, der Tod vor der Unsterblichkeit, vor dem fliehen diese alle, und er wehrt den Wiedertod ab; — ebenso, wer in bestimmter Weise das Feuer schichtet (10,5,1,4), ein bestimmtes Opfer bringt (11,4,3,20), in bestimmter Weise den Veda studiert (11,5,6,9). So wird „die Abwehr des Wiedertodes" schliefslich zur stereotypen Formel (10,6,1.4 fg.), die gelegentlich auch da verwendet wird, wo sie keinen Sinn zu geben scheint (12,9,3,11). Auch in ältern Upanishadtexten begegnen wir ihr: den Wiedertod wehrt ab, wer weifs, dafs der Tod sein Selbst ist (Bṛih. 1,2,7), dafs die Opfer dem Âtman gelten (Bṛih. 1,5,2), dafs es ein Wasser gibt, das Feuer des Todes zu löschen (Bṛih. 3,2,10), dafs der Wind die Besonderheit und Allgemeinheit ist (Bṛih. 3,3,2). — Dafs dieser Wiedertod von einem abermaligen Sterben im Jenseits zu verstehen ist, lehren besonders zwei Stellen; Çatap. Br. 12,9,3,12: „damit bringt er seine Väter, welche sterblich sind, zur Unsterblichkeitsstätte, sie, die sterblich sind, läfst er von der Unsterblichkeitsstätte aus wiedererstehen; wahrlich, der wehrt von seinen Vätern den Wiedertod ab, der solches weifs"; — Çatap. Br. 10,4,3,10: „die nun solches wissen oder dieses Werk

Der Wiedertod im Jenseits.

Der Wiedertod ist noch nicht Seelenwanderung.

tun, die entstehen nach dem Tode wieder, und indem sie wieder entstehen, so entstehen sie zur Unsterblichkeit; die aber solches nicht wissen oder dieses Werk nicht tun, die entstehen nach dem Tode wieder und werden immer wieder und wieder seine Speise". Aus dem Parallelismus, den diese Stelle zwischen Unsterblichkeit und Wiedertod aufstellt, ergibt sich, dafs auch der letztere nicht als Seelenwanderung, sondern nur von einem Wiedererstehen und Wiedersterben im Jenseits verstanden werden darf. Man brauchte aber nur jenen Wiedertod aus dem imaginären Jenseits ins Diesseits zu verlegen, um bei der Seelenwanderungslehre anzulangen. Dies geschieht erst auf dem Boden der Upanishad's, und die Gründe, welche zu diesem letzten Schritt veranlafsten, werden sich uns nicht verbergen. Hier sei nur noch bemerkt, dafs nicht alle Upanishadtexte die Seelenwanderung kennen oder anerkennen, und wenn es Bṛih. 1,5,16 heifst: „die Menschenwelt ist zu erwerben nur durch einen Sohn, nicht durch sonst ein Werk; durch das Werk wird die Väterwelt, durch das Wissen die Götterwelt erworben", so weifs auch noch dieser Text nichts von Seelenwanderung, wenn er nicht gar als ein Protest gegen dieses neu aufkommende Dogma aufzufassen ist. — Ebenso können noch Stellen wie Bṛih. 1,4,15 (das gute Werk wird am Ende zunichte) und sogar 3,8,10 (Opfer und Askese bringt nur endlichen Lohn) von einer Aufzehrung des Werkschatzes im Jenseits verstanden werden.

4. Die Genesis der Seelenwanderungslehre.

Der Haupttext, Chând. 5,3—10 (Bṛih. 6,2).

Der Haupttext der Seelenwanderungslehre, von dem so ziemlich alles Folgende abhängig ist, findet sich in zweifacher, meist wörtlich übereinstimmender Rezension Chând. 5,3—10 und Bṛih. 6,2 (Çatap. Br. 14,9,1). Die Inder nennen ihn die Fünffeuerlehre *(pañcâgnividyâ)*. Er ist, wie bereits Upanishad's S. 137 fg. gezeigt wurde, zusammengeschweifst aus zwei verschiedenen Teilen, der Fünffeuerlehre (im engern Sinne) Chând. 5,4,1—5,9,2 = Bṛih. 6,2,9—6,2,14, und der Zweiweglehre Chând. 5,10 = Bṛih. 6,2,15—16. Indem wir diese beiden

Namen für die beiden Teile reservieren, wollen wir das Ganze hier und in der Folge kurzweg den Haupttext nennen.

Brih. 6,2 nur als Nachtrag.

Auffallend ist zunächst, dafs dieser für alle Folge so hochwichtige Text sich Bṛih. 6,2 nur in einem Nachtragteile *(khilakâṇḍam)* findet, nicht in den beiden Hauptteilen dieser Upanishad, dem *Madhukâṇḍam* Bṛih. 1—2 und dem *Yâjñavalkyakâṇḍam* Bṛih. 3—4. Als man diese beiden sammelte und weiterhin mit einander verband, mufs er wohl noch nicht zu haben gewesen sein; denn warum hätte man ihn sonst übergangen, da er doch später, seiner Wichtigkeit entsprechend, Aufnahme fand? Schon dies weist darauf hin, dafs er spät entstanden und ein sekundäres Produkt ist. Noch mehr sein Inhalt.

Doppelte Vergeltung im Haupttexte.

Der genannte Haupttext lehrt eine doppelte Vergeltung, einmal durch Lohn und Strafe im Jenseits, sodann nochmals durch Wiedergeburt auf der Erde. Dies ist offenbar sekundär und nichts anderes als eine Verschmelzung der im Veda überkommenen Vergeltung im Jenseits mit der neu aufgekommenen Vergeltung der Seelenwanderungslehre. Folglich werden wir die ursprüngliche Seelenwanderungslehre da zu suchen haben, wo sie für sich allein und ohne Verknüpfung mit der altvedischen Vergeltung im Jenseits auftritt, und dies führt uns zu den Yâjñavalkyapartien Bṛih. 3 und 4, in denen wir nun schon so oft die ursprünglichste Form der Upanishadlehre gefunden haben. In ihnen können wir die Genesis der Seelenwanderung mitsamt den zu ihr führenden Motiven noch beobachten. Nach einer gleichfalls schon altvedischen, neben der gewöhnlichen herlaufenden und mit ihr schwer vereinbaren Auffassung gehen beim Tode des Menschen sein Auge zur Sonne, sein Odem zum Winde, seine Rede zum Feuer, seine Glieder in die verschiedenen Teile des Universums ein. An diesen schon Ṛigv. 10,16,3 ausgesprochenen und Çatap. Br. 10,3,3,8 weiter ausgeführten Gedanken knüpft die Stelle an, die wir hier in extenso mitteilen, da sie zum erstenmal,

Erstes Vorkommen der Seelenwanderung.

so weit wir sehen, und noch als ein grofses Geheimnis den Gedanken der Seelenwanderung ausspricht und zugleich die Motive erkennen läfst, welche zu dieser Verlegung der Vergeltung aus dem Jenseits ins Diesseits führten.

Bṛih. 3,2,13: „«Yâjñavalkya», so sprach er (der Sohn des Ṛitabhâga), «wenn nach dem Tode dieses Menschen seine Rede in das Feuer eingeht, sein Odem in den Wind, sein Auge in die Sonne, sein Manas in den Mond, sein Ohr in die Pole, sein Leib in die Erde, sein Âtman in den Âkâça (Weltraum), seine Leibhaare in die Kräuter, seine Haupthaare in die Bäume, sein Blut und Samen in das Wasser, — wo bleibt dann der Mensch?» — Da sprach Yâjñavalkya: «Faſs mich, Ârtabhâga, mein Teurer, an der Hand; darüber müssen wir beiden unter uns allein uns verständigen, nicht hier in der Versammlung». — Da gingen die beiden hinaus und beredeten sich: und was sie sprachen, das war Werk, und was sie priesen, das war Werk. — Fürwahr, gut wird einer durch gutes Werk, böse durch böses."

In den letzten Worten wird das Motiv, welches dem Dogma der Seelenwanderung zugrunde liegt, klar ausgesprochen. Es ist die groſse, von Geburt an vorhandene, moralische Verschiedenheit der Charaktere, welche schon den Sängern des Ṛigveda zu denken gab (10,117,9, oben I, 1, S. 94), und die an unsrer Stelle der Philosoph daraus erklärt, daſs der Mensch schon vor seiner Geburt einmal da war, und daſs sein angeborener Charakter die Frucht und Folge eines vorhergegangenen Tuns ist. **Motive der Seelenwanderungslehre.**

Deutlicher noch spricht sich Yâjñavalkya in der berühmten Stelle Bṛih. 4,4,2—6 aus, wo es, nach Schilderung des Auszuges der Seele aus dem Leibe, unmittelbar daran anschlieſsend heiſst:

„Dann nehmen ihn das Wissen und die Werke bei der Hand und seine vormalige Erfahrung (*pûrvaprajñâ*). — Wie eine Raupe, nachdem sie zur Spitze des Blattes gelangt ist, einen andern Anfang ergreift und sich selbst dazu hinüberzieht, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen [d. h. die empirische Existenz] losgelassen hat, ergreift sie einen andern Anfang und zieht sich selbst dazu hinüber. — Wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff nimmt und daraus eine andere, neuere, schönere Gestalt hämmert, so auch diese Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen losgelassen hat, so schafft

sie sich eine andere, neuere, schönere Gestalt, sei es der Väter oder der Gandharven oder der Götter oder des Prajâpati oder des Brahmán, oder anderer Wesen. . . . Je nachdem einer nun besteht aus diesem oder jenem, je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren: wer Gutes tat, wird als Guter geboren, wer Böses tat, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses. — Darum, fürwahr, heifst es (vgl. Çatap. Br. 10,6,3,1. Chând. 3,14,1, oben I, 1, S. 264. 336): «Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde *(kâma)*: je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine Einsicht *(kratu)*, je nachdem seine Einsicht ist, danach tut er das Werk *(karman)*, je nachdem er das Werk tut, danach ergehet es ihm». — Darüber ist dieser Vers:

Dem hängt er nach, dem strebt er zu mit Taten,
Wonach sein inn'rer Mensch und sein Begehr steht:
Wer angelangt zum Endziele
Der Werke, die er hier begeht,
Der kommt aus jener Welt wieder
Zu dieser Welt des Werks zurück.

So geht es mit dem Verlangenden *(kâmayamâna)*."

Noch keine doppelte Vergeltung. Diese Stelle kennt noch keine doppelte Vergeltung, im Jenseits und wiederum auf Erden, sondern nur eine solche durch Seelenwanderung: sofort nach dem Tode geht die Seele, je nach ihren guten oder bösen Werken, in einen neuen Leib ein. Dies ergibt sich zur Evidenz nicht nur aus dem Bilde von der Raupe, die, sowie sie das eine Blatt aufgezehrt hat, sich zu einem andern hinüberzieht, sondern auch daraus, dafs das Gebiet der Seelenwanderung sich durch Menschenwelt, Väterwelt und Götterwelt bis zu Prajâpati und dem persönlichen Brahmán hinauf erstreckt, dafs mithin Väterwelt und Götterwelt nicht, wie nach der spätern Theorie, für eine Vergeltung neben und aufser derjenigen durch Seelenwanderung verwendet werden können. Anders wäre es, wenn wir in dem angehängten Verse *prâpya antam* mit Çaṅkara als *bhuktvâ phalam* auffassen müfsten: „nachdem er (im Jenseits) die Frucht der Werke genossen, kehrt er aus jener Welt zu dieser Welt

des Werkes zurück". In diesem Falle würde der Vers (der jedenfalls eine spätere Zutat ist) mit dem Vorhergehenden in Widerspruch stehen. Er kann aber sehr wohl auch bedeuten: „Nachdem er mit einem Lebenslaufe (wie die Raupe mit ihrem Blatte) fertig ist, so kehrt er nach dem Tode zu einem neuen Lebenslaufe wieder".

Somit kennt die Eschatologie des Yâjñavalkya (Bṛih. 1—5) noch keine doppelte Vergeltung, im Jenseits und abermals durch einen neuen Lebenslauf, sondern, wie es auch natürlich ist, nur eine einfache durch Wiedergeborenwerden im Reiche der empirischen Realität (Menschenwelt, Väterwelt, Götterwelt); an die Stelle der altvedischen Vergeltung im Jenseits ist die Vergeltung durch Seelenwanderung getreten: von dem Erlösten heifst es nicht mehr: „er wehrt den Wiedertod ab", sondern: „er kehrt nicht wieder zurück" (Chând. 4,15,6. 8,15. Bṛih. 6,2,15. Praçna 1,10 etc.).

5. Die Fortbildung der Seelenwanderungslehre.

In den Religionen pflegt, wie wir schon öfter hervorhoben (oben I, I, S. 180. I, II, S. 107 fg.), neben den neu aufkommenden Gedanken das Alte seine durch die Tradition geheiligten Rechte zu behaupten. So sehen wir auch hier, wie neben dem Glauben an eine Wiederkehr zur Erde die alten Vorstellungen von einer Vergeltung des Guten und Bösen im Jenseits fortbestehen und mit der Seelenwanderungslehre eine Verbindung eingehen, so dafs nun alle guten und bösen Werke eine doppelte Vergeltung erfahren, einmal im Jenseits und wiederum durch ein neues Erdenleben, wodurch das bereits voll und ganz Vergoltene nochmals vergolten, und eigentlich der ganze Begriff der Vergeltung aufgehoben wird. Dies geschieht in dem Haupttexte der Seelenwanderungslehre, Chând. 5,3—10 = Bṛih. 6,2. Wir haben aber, wie bereits bemerkt und wie Upanishad's S. 137 des weitern nachgewiesen, in diesem Haupttexte zwei Teile zu unterscheiden, einen ältern Teil Chând. 5,4—9 (Bṛih. 6,2,9—14), den wir als Fünffeuerlehre (im engern Sinne), und einen jüngern Chând. 5,10 (Bṛih. 6,2,15), den wir als Zweiweglehre bezeichnen wollen. Auf erstere beziehen

Fortbestehen der Vergeltung im Jenseit neben der durch Wiederkehr.

Das schon Vergoltene nochmals vergolten.

Zwei Teile des Haupttextes.

sich zwei, auf die letztere die drei übrigen der zu Eingang gestellten Fragen. Die Verschiedenheit beider Teile ergibt sich, neben andern Up. S. 139 angeführten Gründen, schon zur Evidenz daraus, dafs der Glaube, *çraddhâ*, nach der Zweiweglehre in Brâhman ohne Wiederkehr führt, während er nach der Fünffeuerlehre gerade das Vehikel für die Rückkehr zur Erde bildet.

Die Fünffeuerlehre. Der erste, ältere Teil, die Fünffeuerlehre, nimmt allem Anscheine nach, ebenso wie die angeführten Aussprüche des Yâjñavalkya, keine Vergeltung im Jenseits an, sondern schildert, wie die Seele, nachdem sie bei der Leichenverbrennung „in lichtfarbener Gestalt" (Bṛih. 6,2,14) zum Himmel gefahren ist, von dort sofort, wie es scheint, durch die drei Weltgebiete, Himmel, Luftraum, Erde, sowie durch den väterlichen und mütterlichen Leib als fünf Durchgangsstationen zu einem neuen Erdendasein zurückkehrt. Dies ist die Beantwortung der zu Eingang gestellten Frage: „Weifst du, wie bei der fünften Opferung die Wasser mit Menschenstimme redend werden (Chând. 5,3,3. Bṛih. 6,2,2)?" Wie bei Yâjñavalkya als ein grofses Geheimnis (Bṛih. 3,2,13, oben S. 297), so tritt auch hier noch die Seelenwanderungslehre als etwas Neues, nicht zu Profanierendes, in mystischer Verhüllung auf. So nahe nämlich den Christen, die den Leichnam begraben, der Vergleich desselben mit dem in die Erde gesenkten Samenkorn liegt (1. Kor. 15), so nahe liegt es in Indien, wo die Leiche verbrannt wird, diese Verbrennung als eine Opferung aufzufassen. Und wie der ins Feuer gegossene Opfertrank (Milch, Soma usw.) in vergeistigter Gestalt zu den Göttern aufsteigt, so steigt das Unsterbliche des Menschen aus dem Leichenfeuer zum Himmel empor. Dieses Unsterbliche hiefs bei Yâjñavalkya *karman*, das Werk (oben S. 297), in unsrer Stelle wird es, in Analogie mit der Opferflüssigkeit als „das Wasser" und weiterhin als „der Glaube" bezeichnet. Diese mystisch verhüllenden Ausdrücke machen den Vedântatheologen viel zu schaffen (System des Vedânta S. 401. 408), bedeuten aber im Grunde das Nämliche, sofern die eigentliche Essenz und sozusagen die Seele des als Opferflüssigkeit *(âpas)* emporsteigenden Werkes *(karman)* der Glaube *(çraddhâ)* ist,

mit welchem es dargebracht wurde. Dieses „Werk“, wie Yâjñavalkya, dieser „Glaube“, wie unsre Stelle wohl im Anschlufs an ihn sagt, steigt als das Unsterbliche des Menschen zum Himmel auf und wird dort von den Göttern fünfmal hinter einander in den Opferfeuern des Himmels, des Luftraums, der Erde, des Mannes und des Weibes geopfert, wodurch es der Reihe nach aus Glaube zu Soma, aus Soma zu Regen, aus Regen zur Nahrung, aus der Nahrung zum Sperma, aus dem Sperma zum Embryo wird und so zu einem abermaligen Dasein auf der Erde führt.

Die Zweiweglehre.

Viel weiter entwickelt ist die zweite Hälfte des Haupttextes, welche wir die Zweiweglehre nennen wollen, und welche, die altvedische Eschatologie mit dem Seelenwanderungsdogma verknüpfend, eine doppelte Vergeltung (und somit eine Vergeltung des schon Vergoltenen) lehrt, einerseits im Jenseits und dann nochmals durch Rückkehr zur Erde. Zu diesem Zwecke läfst sie die Seele des Verstorbenen auf zwei verschiedenen Wegen aufsteigen, dem *Devayâna* (Götterweg) und *Pitṛiyâna* (Väterweg), welche durch manche, zum Teil wunderliche Stationen hindurchführen, die sich jedoch aufhellen lassen, wenn man die Entstehung der Lehre in Betracht zieht.

1) Der Götterweg.

Schon im Ṛigveda und in den Brâhmaṇa's wird oft der *Devayâna* erwähnt, ursprünglich wohl der Weg, auf welchem Agni die Opfergabe zu den Göttern führt, oder diese zu derselben herabsteigen, dann aber auch der Weg, auf welchem die verstorbenen Frommen zu den Göttern aufsteigen, um in ewiger Seligkeit mit ihnen, an deren Stelle später das Brâhman tritt, zu leben. Eine nähere Beschreibung des Götterweges findet sich Chând. 4,15,5: die Seele geht bei der Leichenverbrennung in die Flamme ein, aus dieser in den Tag, aus diesem in die helle Monatshälfte, aus dieser in die helle Jahreshälfte (die Sommerzeit), aus dieser in das Jahr, aus diesem in die Sonne, aus dieser in den Mond, aus diesem in den Blitz und so endlich in Brahman. Dafs hier Zeitperioden als Raumgröfsen erscheinen, kommt auch sonst vor (Çatap. Br. 1,3,5,11. Chând. 2,10,5) und ist in Indien nicht weiter verwunderlich. Der Sinn des Ganzen ist, dafs die Seele auf dem Götterwege in lichte und immer lichtere Regionen gelangt, wozu dann alles,

was hell ist und leuchtet, herangezogen wird als Durchgangsstufe zu Brahman, welches ja „der Lichter Licht“ (*jyotishâm jyotis*) ist.

2) Der Väterweg. Nach Analogie mit diesem *Devayâna* konstruierte man nun weiter den *Pitṛiyâna* oder Väterweg; wie jenem alles Helle, Glänzende, so wies man diesem das entsprechende dunkle Gegenstück zu. Hierbei entstand jedoch die Schwierigkeit, dafs man den Mond, der schon dem Devayâna angehörte, auch hier beim Pitṛiyâna nicht entbehren konnte. Denn nach einer alten, wenig geklärten Vorstellung war der Mond der Aufenthalt der Abgeschiedenen (Kaush. 2,8), wobei man dann weiterhin (Bṛih. 6,2,16. Kaush. 1,2, aber noch nicht Kaush. 2,9!) seine Zunahme und Abnahme mit dem Heraufsteigen und Herabsteigen der Seelen in Verbindung brachte. Somit den Mond als Endziel des Pitṛiyâna festhaltend, konstruierte man diesen im übrigen in Analogie mit dem Devayâna, indem die Seele nicht in die Flamme, sondern in den Rauch, nicht in den Tag, sondern in die Nacht, nicht in die helle, sondern in die dunkle Monatshälfte, nicht in die Sommermonate, sondern in die Wintermonate, nicht in das Jahr, sondern in die Väterwelt, nicht in die Sonne, sondern in den Âkâça (nur Chând.), und endlich, wie beim Devayâna, in den Mond eingeht, jedoch nicht als Durchgangsstation, sondern um dort, „solange noch ein Bodenrest [der guten Werke] vorhanden ist“ (Chând. 5,10,5), zu verweilen. — Eine Schilderung der vorübergehenden Seligkeit auf dem Monde wird von unserm Texte taktvoll umgangen; an ihre Stelle tritt die alte Vorstellung von dem Somabecher der Götter, welcher, nachdem sie ihn ausgetrunken, jedesmal wieder neu gefüllt wird (Ṛigv. 10,85,5: „wenn sie, o Gott, dich austrinken, so schwillst du darauf wieder an“); sofern dies Gefülltwerden durch die Seelen geschehen soll (Kaush. 2,8. 1,2), würden diese von den Göttern genossen, was dann im spätern Vedânta zu einem gegenseitigen Geniefsen der Götter und Frommen im Umgange mit einander ausgedeutet wird (System d. Ved. S. 393. 416). Die Seligkeit auf dem Monde dauert *yâvat sampâtam* „solange ein Bodenrest vorhanden“ (Chând. 5,10,5), worin liegt, dafs die Vergeltung dort eine vollständige ist; dennoch erfolgt darauf eine

nochmalige Vergeltung auf der Erde. Das Herabsteigen ist hier nicht, wie in der Fünffeuerlehre, ein Durchgang durch die fünf Opferfeuer als Glaube, Soma, Regen, Nahrung, Same, sondern eine allmähliche Verdichtung der Seelenmaterie zu Äther, Wind, Rauch, Nebel, Wolke, Regen, Pflanze, Nahrung, Same, worauf der Eingang in einen neuen Mutterschofs und die abermalige Geburt erfolgt. — Neben dem Götterweg, welcher für Wissen und Glauben zu einem Eingange in Brahman ohne Rückkehr führt, und dem Väterweg, welcher für Opfer, fromme Werke und Askese zum Monde und von da zurück zur Erde leitet, deutete unser Text ursprünglich nur dunkel auf den „dritten Ort“ als Schicksal der Bösen hin, welche als niedere Tiere wiedergeboren werden.

3) Der dritte Ort.

Einen Schritt weiter in der Entwicklung dieser Ideen führen uns die Brih. 6,2,16 fehlenden und nur Chând. 5,10,7 eingefügten Zusätze, welche, im Widerspruche mit dem ursprünglichen Texte der Zweiweglehre, unter denen, die vom Monde zurückkehren, solche von „erfreulichem Wandel“ und solche von „stinkendem Wandel“ unterscheiden; erstere werden als Brahmanen, Kshatriya's, Vaiçya's, letztere als Hunde, Schweine oder Caṇḍâla's wiedergeboren. Hierdurch wird nun der „dritte Ort“ neben Götterweg und Väterweg überflüssig und sollte ganz wegfallen, bleibt aber dennoch bestehen.

Widerspruch der Zusatze Chând. 5,10,7.

Dieser Widerspruch, wie auch die oben besprochene Inkonzinnität, dafs der Mond dem Väterwege und Götterwege gemeinsam ist, scheint früh bemerkt worden zu sein. Als ein Versuch, beide Übelstände zu heben, ist Kaush. 1,2 anzusehen. Hier wird, unter Beseitigung des „dritten Ortes“, mit Nachdruck erklärt: „alle, die aus dieser Welt abscheiden, gehen sämtlich zum Monde“. Dort aber werden sie einer Prüfung über ihr Wissen unterworfen und gehen, je nach Ausfall derselben, entweder den *Devayâna* (Kaush. 1,3), der zu Brahman ohne Rückkehr führt, oder (der Name *Pitriyâna* kommt nicht vor) sie gehen zurück zu einer neuen Geburt, „sei es als Wurm, oder als Fliege, oder als Fisch, oder als Vogel, oder als Löwe, oder als Eber, oder als Beifstier, oder als Tiger, oder als Mensch, oder als sonst etwas“. Auch diese Aufzählung

Kaush. 1,2 als ein Ausgleichsversuch.

scheint eine Nachbildung der Chând. 6,9,3. 6,10,2 vorkommenden zu sein; denn dort war sie durch den Zusammenhang berechtigt, während sie hier als ziemlich überflüssig erscheint.

Spätere Stellen.

Von spätern Stellen, welche alle nach der einen oder andern Seite auf dem bisher Entwickelten beruhen, wollen wir zum Schlusse nur die wichtigsten nennen. Kâṭh. 2,10 wird die Vergänglichkeit des Schatzes der guten Werke (*çevadhi*, wie Taitt. Br. 3,10,11,2) gelehrt. Weiter heifst es in betreff der Rückkehr, Kâṭh. 5,7:

Im Mutterschofs geht ein dieser,
Verkörpernd sich zur Leiblichkeit, —
In eine Pflanze fährt jener, —
Je nach Werk, je nach Wissenschaft.

Deutliche Abhängigkeit von Chând. 5,3—10 zeigt Muṇḍ. 1,2,10:

Auf des Werkhimmels Rücken genossen habend,
Geh'n sie zurück in diese Welt und tiefer.

Auf die fünf Feuer der *Pañcâgnividyâ* (Chând. 5,4 fg.) bezieht sich auch Muṇḍ. 2,1,5:

Aus ihm entsteht das Feuer, dessen Brennholz die Sonne ist
(Chând. 5,4,1),
Aus Soma wird Regen (Chând. 5,5,2), Pflanzen aus der Erde,
Der Mann ergiefst den Strom in die Genossin (Chând. 5,8,2),
Nachkommen viele sind dem Geist geboren.

Auf Grund von Chând. 5,10 werden Väterweg und Götterweg (unter Mifsverstehen des Ausdrucks „*çraddhâ tapa'*“ *iti* Chând. 5,10,1) geschildert Praçna 1,9—10. Zur Bestätigung wird auf den Vers Ṛigv. 1,164,12 (oben I, 1, S. 111) verwiesen, welcher jedoch mit der Sache nicht das mindeste zu tun hat.

XV. Die Erlösung.

1. Bedeutung der Erlösungslehre.

Stärke der Liebe zum Leben.

Die Liebe zum Leben ist von allen Trieben, die der menschlichen Natur eingepflanzt sind, der stärkste. Wir bringen jedes Opfer, um nur das Leben zu erhalten. Ein langes Leben wünschen wir uns und den Unsrigen; wir beglückwünschen die, welche es erreichen, und beklagen denjenigen, welcher vor der Zeit abberufen wird; und der Grund unsrer Trauer um den zu früh Verstorbenen ist (wenn wir uns einmal deutliche Rechenschaft davon geben) nicht sowohl, dafs er uns fehlt, als vielmehr, dass wir ihm fehlen; wir bemitleiden ihn, weil ihm das Dasein, als wäre es ein hohes Gut, zu frühzeitig entzogen wurde. Wenn wir uns über den Tod eines Angehörigen damit trösten, dafs wir uns die Leiden, Gefahren und Nöte vergegenwärtigen, denen er entronnen ist, so ist dies die Stimme der Reflexion; ein reines Naturgefühl spricht anders: es sagt uns, dafs der Verlust des Lebens das Schlimmste ist, was den Menschen treffen kann. Die höchste Strafe ist und bleibt die Todesstrafe. Ja, so stark ist in uns der Trieb zum Leben, dafs das ganze Dasein nichts anderes als eben dieser, im Raum als Leib, in der Zeit als Leben sich ausbreitende Trieb selbst ist.

Wunsch der Erlösung vom Dasein.

Wie ist es unter diesen Umständen möglich, dafs bei der Menschheit im Verlaufe ihrer Entwicklung wiederholt eine Stimmung aufkommen und sich befestigen konnte, welche jenen Drang zu leben, auf dem unsre ganze empirische Existenz beruht, als etwas empfindet, was eigentlich nicht sein sollte, so dafs als die wahre Aufgabe des Menschen nicht die Befriedigung des Naturtriebes, sondern seine Aufhebung erscheint, und somit als höchstes Ziel eine Erlösung (*moksha*) vorschwebt, und zwar eine Erlösung, nicht aus einem bestimmten Dasein, wie sie der Tod bringt, sondern eine solche von dem Dasein überhaupt, welche, wie ein uns eingeborenes Gefühl bekundet, nicht ohne weiteres durch den Tod zu erlangen ist.

Die Idee der Erlösung nirgends reiner als in Indien.

Diese seltsamste aller Stimmungswandlungen läfst sich nirgendwo reiner verfolgen als in Indien, wo die Erlösung, ungetrübt durch das Hineinspielen zufälliger Geschichtsbegebenheiten, nicht als Loskaufung, Genugtuung, Versöhnung u. dgl. erscheint, sondern einfach als eine Loslösung von dem empirischen Dasein mit allen seinen Trieben, welche als Fesseln (*bandha, graha*), als Knoten (*granthi*) empfunden werden, die das Herz an die Sinnendinge knüpfen. Auch in Indien war dies nicht immer so, und es liegt ein langer Entwicklungsgang, eine ungeheure Wandlung zwischen den Sängern des Ṛigveda, die, von glühender Lebenslust erfüllt, vor dem Tode schaudern (Ṛigv. 7,89) und sich selbst und ihren Nachkommen hundert Jahre zu leben wünschen, — und zwischen den Worten, mit denen der gröfste Dichter Indiens sein Meisterwerk beschliefst:

> Auch mir zunichte mache meine Neugeburt
> Der Gott, der sich allmächtig durch sich selbst erschuf.

— Noch oft wird die Philosophie der Zukunft ihren Blick nach Indien wenden, um die Erlösungslehre in ihrem ursprünglichen Mutterlande zu studieren; wir wollen jetzt tun, was wir vermögen, um uns die Genesis dieses merkwürdigsten aller Dogmen verständlich zu machen.

2. Ursprung der Erlösungslehre.

Ableitung derselben aus dem Seelenwanderungsglauben.

Albrecht Weber hat in einer sehr beachtenswerten Auseinandersetzung (Zeitschrift der D. M. G. IX, 239) die Vermutung ausgesprochen, dafs die Lehre von der Erlösung durch das Dogma von der Seelenwanderung bedingt sei. Dem milden Sinn und denkenden Geiste der Inder habe die Annahme widerstrebt, dafs für die Werke dieses kurzen Lebens entweder ewiger Lohn oder ewige Strafe im Jenseits folgen solle. Aus diesem Dilemma habe er sich zu retten gesucht durch das Dogma der Seelenwanderung, in Wahrheit aber sich nur tiefer verstrickt, indem zu der ewigen Vergeltung *a parte post* nun noch eine solche *a parte ante* getreten sei, und so habe er sich schliefslich durch „ein Zerhauen des Knotens“ geholfen,

indem er in der Erlösung die ganze individuelle Existenz zunichte werden liefs, so dafs jetzt als höchster Lohn alles Strebens erschienen sei, was in alter Zeit als höchste Strafe gegolten habe. — Aber, abgesehen davon, dafs die Erlösung der vorbuddhistischen Zeit durchaus keine Vernichtung, sondern vielmehr umgekehrt eine Erhebung über das in sich Nichtige ist, so entspricht diese ingeniöse Konstruktion dem historischen Entwicklungsgang auch darum nicht, weil, wie wir sehen werden, das Dogma von der Erlösung älter ist als die Seelenwanderungslehre, mithin nicht eine Folge derselben sein kann.

Aus der gedrückten Lage des Volkes.

Von andrer Seite hat man mehrfach die Sehnsucht nach Erlösung aus dem Drucke zu verstehen gesucht, der durch die brahmanische Lebensordnung auf dem indischen Volke gelastet habe. Demselben sei, so meint man, infolge der geistigen Knechtung durch die Brahmanen, der materiellen durch die Kshatriya's, die alte Freude am Dasein verdorben worden und abhanden gekommen. — Aber, nicht zu erwähnen, dafs die Lebensbedingungen im reichen Gangestale wohl schwerlich schlechtere als vormals im Pendschâb waren, und dafs die Idee der Erlösung sicher nicht im Kreise der Bedrückten, sondern vielmehr der Bedrücker entsprungen ist, so ist eine pessimistische Stimmung, wie sie von dieser Theorie vorausgesetzt wird, den Zeiten, in welchen die Erlösungslehre entsprang, durchaus noch nicht eigen (oben S. 128. 229). Allerdings wird durch die Erlösung auch das Leiden seiner ganzen Möglichkeit nach aufgehoben, aber erst der Buddhismus hat das, was eine blofse Folge war, zum Grunde gemacht, und, indem er die Erlösung als eine Flucht vor den Leiden des Daseins auffafste, den Egoismus zur Grundtriebfeder der Religion gemacht, — wenn auch nicht so wie später der Islâm, welcher nicht müde wird, den Leuten die himmlische Herrlichkeit und die Schrecknisse der Hölle auszumalen.

Die Erlösungslehre als Konsequenz der Âtmanlehre.

Die Erlösung kann nicht aus diesen oder irgendwelchen andern im Willen liegenden Motiven abgeleitet werden, eben weil sie, und zwar schon bei ihrem ersten Auftreten, eine Aufhebung alles Wollens ist *(yatra kâmâḥ parâgatâḥ)*. Somit bleibt übrig, dafs ihr ursprüngliches Motiv in der Sphäre des Intellektuellen zu suchen ist; und hier wird sich uns die

Erlösungslehre so sehr als die notwendige Konsequenz und letzte Krönung der Âtmanlehre erweisen, dafs sie nur als eine persönliche und sozusagen praktische Anwendung der ganzen, von uns bisher dargestellten Weltanschauung der Upanishad's anzusehen ist, wie wir jetzt beweisen wollen.

Eingang zu den Göttern als Ziel.

Es ist dem Menschen natürlich und kommt auch in allen Regionen der Philosophie zum Ausdruck, dafs er dasjenige, was für ihn Prinzip der Dinge und Urgrund der Welt ist, zugleich als das höchste Ziel seines persönlichen Strebens betrachtet. Dieses waren in der alten Zeit die Götter, und dementsprechend war es der höchste Wunsch der altvedischen Ṛishi's, mit den Göttern nach dem Tode vereinigt zu werden, um mit Agni, Varuṇa, Indra, Âditya usw. zur Gemeinschaft *(sâyujyam)*, Weltgemeinschaft *(salokatâ)*, Wesensgemeinschaft *(sarûpatâ)* zu gelangen (oben S. 291). — Weiterhin erhob sich über die Götter das (unpersönliche) Bráhman: nun wurde dieses das Endziel, und die Götter waren nur noch die Pforten, um durch sie zu Brahman zu gelangen; Çatap. Br. 11,4,4,1: „Durch den Agni als die Pforte des Bráhman geht er ein; indem er durch den Agni als die Pforte des Bráhman eingeht, erwirbt er mit Bráhman Gemeinschaft *(sâyujyam)*, Weltgemeinschaft *(salokatâ)*". — Der letzte Schritt war, dafs man das weltschaffende Prinzip als den Âtman, das Selbst, erfafste, und, wie zu erwarten, wurde nun Einswerdung mit dem Âtman das Ziel alles Strebens und Sehnens. Dies geschah schon, als man noch nichts von Seelenwanderung, sondern nur von einem Wiedersterben im Jenseits wufste, wie folgende Stellen beweisen; Vâj. Saṃh. 31,18: „nur wer ihn (den Purusha) kennt, entrinnt dem Reich des Todes; nicht gibt es einen andern Weg zum Gehen"; — Atharvav. 10,8,44: „wer diesen kennt, der fürchtet nicht den Tod mehr, den weisen, alterlosen, jungen Âtman"; — Taitt. Br. 3,12,9,8: „das Selbst *(âtman)* ist sein Pfadfinder, wer ihn findet, wird durch das Werk nicht mehr befleckt, das böse". Namentlich die letzte Bestimmung zeigt, dafs hier der Gedanke der Erlösung schon voll und ganz vorhanden ist. Ebenso in folgender, schon oben zu anderm Zwecke angeführter Stelle, Çatap. Br. 10,5,4,15: „Selbiger (der Âtman) ist frei von Verlangen, im

Eingang zu Brahman als Ziel.

Einswerdung mit dem Âtman als Ziel.

Besitze alles Verlangten, nicht [lockt] ihn das Verlangen nach irgend etwas. Darüber ist dieser Vers:

Durch Wissen steigen sie aufwärts
Dorthin, wo das Verlangen schweigt;
Nicht Opfergabe reicht dorthin,
Nicht Bufse des Nichtwissenden.

Denn nicht kann jene Welt durch Opfergaben, nicht durch Askese erlangen, wer solches nicht weifs. Denn nur dem solches Wissenden gehört jene Stätte". Die Abweisung von Werk und Askese, die Betonung des Wissens, die Aufhebung aller Wünsche sind Züge, welche beweisen, dafs diese Stelle die Erlösung als Einswerdung mit dem Âtman im Auge hat. Aber diese Einswerdung erscheint nach Analogie mit den hergebrachten Anschauungen noch als ein Emporsteigen zu himmlischen Regionen, — als wäre der Âtman anderswo zu suchen als in uns selbst. Ebenso einige Seiten weiter in der schon oben (I, 1, S. 264) übersetzten Stelle Çatap. Br. 10,6,3, welche lehrt, dafs das Schicksal im Jenseits nach der Einsicht (*kratu*) sich richtet, die der Mensch hienieden erworben, und dann als höchste Einsicht die Erkenntnis des Âtman mitteilt, welcher, alle Weiten erfüllend, alle Welt durchdringend, gröfser als Erde und Himmel ist und doch kleiner als ein Reiskorn oder Hirsekorn im innern Selbste wohnt. Zum Schlufs heifst es: „er ist meine Seele (*âtman*); zu ihm, von hier, zu dieser Seele werde ich hinscheidend eingehen". — Wer fühlt nicht den innern Widerspruch dieser Worte, und dafs es, wenn der Âtman wirklich meine Seele ist, keines Hingehens mehr zu ihm bedarf!

Hier war nur noch eine dünne Scheidewand einzustofsen, um einzusehen, dafs dasjenige, was man immer in unendlicher Ferne suchte, uns näher als irgendein Anderes ist, und dafs die als Gottgemeinschaft, Brahmangemeinschaft, Âtmangemeinschaft ersehnte Erlösung nicht erst in Zukunft nach dem Tode erreicht zu werden braucht, sondern tatsächlich schon jetzt und hier und von Ewigkeit her erreicht ist, — für den, „der solches weifs". **Diese Einswerdung ist von jeher schon verwirklicht.**

Als derjenige, welcher diese letzte Konsequenz der Âtman-

lehre zog, tritt uns wieder einmal entgegen der Yâjñavalkya des Bṛihadâraṇyakam.

3. Das Âtmanwissen ist die Erlösung.

Die Erlösung ist nicht ein Werden zu etwas.

Die Erlösung darf nicht angesehen werden als ein Werden zu etwas, was vorher nicht war. Erstlich, weil es im Kreise der metaphysischen Phänomene, zu denen die Erlösung gehört, überhaupt (wie alle metaphysischen Geister, nicht nur in Indien, sondern auch im Abendlande von Parmenides und Platon an bis zu Kant und Schopenhauer hin erkannt haben) kein Werden, sondern nur ein Sein gibt. Die Kausalität beherrscht alles Endliche ohne Ausnahme, aber nichts, was darüber hinaus liegt oder, wie die Erlösung, darüber hinaus führt. Aber auch darum kann die Erlösung kein Werden eines vorher nicht Vorhandenen sein, weil sie dann nicht *summum bonum* sein könnte. Denn alles Gewordene ist vergänglich; was aus dem Nichts zu einem Etwas wurde, kann auch aus dem Etwas in sein Nichts zurückkehren; was die Welle emporhob, kann sie auch wieder verschlingen; τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει.

Wär' die Erlösung anfangend,
Sie könnte nicht unendlich sein,

wie Gauḍapâda (Kârikâ 4,30) mit Recht sagt, könnte nicht *summum bonum*, nicht *id quo maius cogitari nequit* sein, denn als höheres Gut ließe sich eine solche Erlösung denken, die nicht geworden und daher auch nicht der Gefahr ausgesetzt ist, zu vergehen.

Die Erlösung keine καινὴ κτίσις.

Somit ist die Erlösung (die wir nicht nach unserm abendländischen, einseitigen, aus historischen und darum engen Verhältnissen erwachsenen Begriffe beurteilen dürfen) keine eigentliche Neuentstehung, keine καινὴ κτίσις, sondern nur die Innewerdung eines von jeher Vorhandenen, aber bis dahin uns Verborgenen; Gauḍap. 4,98:

Alle Seelen sind ursprünglich
Frei vom Dunkel und fleckenlos;
„Urerweckt schon und urerlöst,
Erwachen sie“, der Meister spricht.

Wir alle sind schon erlöst (wie könnten wir es sonst werden!), „aber gleichwie einen verborgenen Goldschatz, wer die Stelle nicht weifs, nicht findet, ob er wohl immer wieder darüber hingehet, ebenso finden alle diese Kreaturen diese Brahmanwelt nicht, obwohl sie tagtäglich [im tiefen Schlafe] in sie eingehen: denn durch die Unwahrheit werden sie abgedrängt" (Chând. 8,3,2). Diese Unwahrheit wird gehoben durch die Erkenntnis: „Ich bin Brahman", bin in Wahrheit nicht Individuum, sondern der Âtman, der Inbegriff aller Realität, bin das Prinzip, das alle Welten schafft, trägt und erhält. „Und auch heutzutage, wer also eben dieses erkennt: «Ich bin Brahman!» der wird zu diesem Weltall; und auch die Götter haben nicht Macht, zu bewirken, dafs er es nicht wird. Denn er ist die Seele *(âtman)* derselben" (Bṛih. 1,4,10). Kurz und treffend wird dieser Gedanke zusammengefafst Muṇḍ. 3,2,9: „Wahrlich, wer jenes höchste Brahman kennt, der wird zu Brahman", oder richtiger: „der ist schon Brahman" *(sa yo ha vai tat paramaṃ brahma veda, brahma eva bhavati)*; denn die Erlösung wird nicht erst durch die Erkenntnis des Âtman bewirkt, sondern sie besteht in dieser Erkenntnis; sie ist nicht eine Folge des Âtmanwissens, sondern dieses Âtmanwissen selbst ist schon die volle und ganze Erlösung.

Das Âtmanwissen ist schon die Erlösung.

Wer sich als den Âtman, als das Prinzip aller Dinge, weifs, der ist eben dadurch frei von allem Verlangen *(akâmayamâna)*,

Vernichtung des Begehrens.

denn er weifs alles in sich, nichts aufser sich, was er noch verlangen könnte; *âptakâmasya kâ spṛihâ?* „was kann wünschen, wer alles hat (Gauḍap. 1,9)?"

Vernichtung der Werke.

Und ferner, wer sich als den Âtman weifs, den „brennet nicht, was er getan und nicht getan hat", sei es Gutes oder Böses (Bṛih. 4,4,22. Chând. 8,4,1. 8,13. Muṇḍ. 3,1,3. Taitt. 2,9. Kaush. 1,4. 3,1. Muṇḍ. 3,2,9. Maitr. 2,7. 6,34 usw.), seine Werke verflammen wie der Binsenhalm im Feuer (Chând. 5,24,3, vgl. Bṛih. 5,14,8), und künftige Werke haften nicht an ihm, wie das Wasser nicht am Blatte der Lotosblüte (Chând. 4,14,3). Seine Individualität, den Träger aller Werke, hat er als eine Illusion durchschaut, indem ihm das Âtmanwissen und in ihm die Erlösung zuteil wurde. Muṇḍ. 2,2,8:

Wer jenes Höchst-und-Tiefste schaut,
Dem spaltet sich des Herzens Knoten,
Dem lösen alle Zweifel sich,
Und seine Werke werden Nichts.

Das Âtmanwissen bewirkt nicht die Erlösung, sondern ist die Erlösung. Fragen wir nach dem Ursprung dieses durch die ganze Upanishadliteratur sich hindurchziehenden Gedankens, so werden wir auf die Bṛih. 3 und 4 vorliegenden Reden des Yâjñavalkya (aus dessen Gedankenkreis auch schon die oben, S. 311, zitierten Worte Bṛih. 1,4,10 stammen, vgl. Bṛih. 1,4,3) zurückgewiesen.

Ursprung dieses Gedankens.

Die Erlösung nach Bṛih. 4,2.

Wir beginnen mit Bṛih. 4,2. Zum König Janaka, den wir uns als auf der Höhe des damaligen Wissens (etwa wie Nârada Chând. 7,1) stehend zu denken haben, spricht Yâjñavalkya: „Dieweil du nun also reich bist an Gefolge und Gütern, die Veden studiert und die Geheimlehren gehört hast (*adhîtaveda* und *ukta-upanishatka* bist), so sage mir, wohin wirst du, wenn du einmal von hier abscheiden wirst, gelangen?“ — „Das weifs ich nicht, o Heiliger, wohin ich gelangen werde.“ [Er weifs es nicht, trotz *devayâna* und *devaloka*, von denen gewifs in seinen Veden und Upanishad's die Rede war; ihre Offenbarungen scheinen bei dem König keinen vollen Glauben mehr zu finden.] — Yâjñavalkya versetzt: „So will ich es dir sagen, wohin du gelangen wirst“. — „O Heiliger, sage es!“ — Was werden wir zu hören bekommen? Jedenfalls etwas, was nicht stärker als durch diese Einführung als etwas zu damaliger Zeit völlig Neues gekennzeichnet werden konnte.

Zunächst beschreibt Yâjñavalkya den individuellen Âtman, wie er im Herzen wohnt, *Indra* und *Virâj* gleichsam als seine Fühlhörner in die beiden Augen erstreckt und mitsamt ihnen von der Blutmasse des Herzens ernährt wird. Plötzlich, indem in so grobmaterialistischer Weise vom individuellen Âtman die Rede ist, hebt es sich wie ein Nebel von unsern Augen: „«Die vordere (östliche) Himmelsgegend sind seine vorderen Organe, die rechtsseitige (südliche) Himmelsgegend sind seine rechtsseitigen Organe»“ usw., „«alle Himmelsgegenden sind alle seine Organe. Er aber, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so. Er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen,

unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört; unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden. — O Janaka! du hast den Frieden erlangt!» — Also sprach Yâjñavalkya."

Die letzte Äufserung läfst keinen Zweifel darüber, dafs hiermit die höchste Belehrung erteilt sein soll, in welcher wir die Antwort auf die Eingangsfrage: „wohin wirst du, wenn du einmal von hier abscheiden wirst, gelangen?" zu suchen haben. Und diese Antwort besagt, dafs die Seele nach dem Tode nirgendwohin gehen wird, wo sie nicht schon von jeher war, und nichts anderes sein wird, als was sie von jeher war: der eine, ewige, allgegenwärtige Âtman!

Die Erlösung nac Brih. 4,3—

Die Zweifel, welche, bei der abrupten Form des Abschnittes, über die Richtigkeit dieser Auffassung bestehen könnten, werden völlig beseitigt durch die nicht mifszuverstehenden Belehrungen, welche Yâjñavalkya dem Janaka Brih. 4,3—4 erteilt. Nachdem hier als Schicksal des *Kâmayamâna*, „des Verlangenden" (und mithin sich noch nicht als den Âtman Wissenden), die Rückkehr zu einem neuen Erdendasein gelehrt worden, so folgen Worte, wie sie tiefer, wahrer, herrlicher nie aus Menschenmunde ergangen sind (Brih. 4,4,6—7):

„Nunmehr von dem Nichtverlangenden (*akâmayamâna*). — Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er, und in Brahman geht er auf. — Darüber ist dieser Vers:

Wenn alle Leidenschaft schwindet,
Die nistet in des Menschen Herz,
Dann wird, wer sterblich, unsterblich,
Schon hier erlangt das Brahman er.

Wie eine Schlangenhaut tot und abgeworfen auf einem Ameisenhaufen liegt, also liegt dann dieser Körper. Aber das Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist lauter Brahman, ist lauter Licht." —

Wir wollen zunächst diese Stelle benutzen, um einige andere, an sich dunkle, Aussprüche des Yâjñavalkya aufzuhellen.

Brih. 3,2,11. Brih. 3,2,11: „«Yâjñavalkya», so sprach er, «wenn dieser Mensch stirbt, wandern dann die Lebensgeister aus ihm aus oder nicht?» — «Mit nichten!» sprach Yâjñavalkya, «sondern ebendaselbst bleiben sie versammelt; er schwillt an, er bläht sich auf, aufgebläht liegt der Tote».“ — In dieser Stelle liegt, wie bereits Upanishad's S. 431 Anm. bemerkt, eine Einschränkung auf die Erlösten allerdings nicht vor, wie denn auch das Aufgeblähtwerden durch die sich entwickelnden Gase an jeder Leiche ohne Unterschied beobachtet werden konnte. Doch werden wir, wie schon die Mâdhyandina's zu tun scheinen (Up. S. 431 Anm.), die Worte nur von den Erlösten verstehen müssen, wollen wir uns nicht mit dem Ausspruche des Yâjñavalkya Brih. 4,4,2, „indem das Leben auszieht, ziehen alle Lebensorgane mit aus“, in unvereinbaren Widerspruch setzen.

Brih. 3,2,12. Noch dunkler ist das Folgende, Brih. 3,2,12: „«Yâjñavalkya», so sprach er, «wenn dieser Mensch stirbt, was verläfst ihn dann nicht?» — «Der Name», so sprach er, «denn unendlich ist der Name, unendlich sind die Viçve devâh, und die unendliche Welt erwirbt er mit diesem».“ — Hier müssen wir, wie Up. S. 431 gezeigt, unter dem Namen die unendliche „Welt als Vorstellung“ verstehen. Indem sie fortbesteht, bleibt das sie tragende Subjekt des Erkennens bestehen.

„Nach dem Tode ist kein Bewufstsein.“ Mit dieser Erklärung stimmt es schön zusammen, dafs Yâjñavalkya Brih. 2,4,12 (= 4,5,13) der Maitreyî gegenüber behauptet: „nach dem Tode ist kein Bewufstsein“, und dies dahin erklärt, dafs der unvergängliche, unzerstörbare (*avinâçin*, *anucchittidharman*, 4,5,14) Âtman nach dem Tode doch kein Bewufstsein von Objekten mehr habe, weil er als Subjekt des Erkennens alsdann alles in sich, nichts aufser sich habe, somit „keine Berührung mehr mit der Materie habe“ (*mâtrâ-asaṃsargas tu asya bhavati*, 4,5,14 Mâdhy., vgl. Upanishad's S. 485 Anm.).

Brih. 3,2,10. Auch die mystische Äufserung Brih. 3,2,10 von dem Wasser (der Erkenntnis), welches das Feuer des Todes auszulöschen vermöge, findet hierin ihre befriedigende Erklärung.

Somit hat Yâjñavalkya schon ganz die schopenhauersche Definition der Unsterblichkeit als einer „Unzerstörbarkeit ohne

Fortdauer" (Elemente der Metaphysik § 249) antizipiert. Wie es für den Wissenden keine Realität der Welt und der Seelenwanderung mehr gibt, so gehört auch die Unsterblichkeit als Fortleben nach dem Tode zu der grofsen Illusion, deren Nichtigkeit er durchschaut hat.

Von den zahlreichen späteren Upanishadstellen, welche in ähnlicher Weise wie die bisher besprochenen Yâjñavalkyareden das Âtmanwissen als die Erlösung feiern, mögen hier noch einige folgen. **Spätere Stellen.**

Bṛih. 4,4,12—13. 15—17.

Doch wer sich als das Selbst erfafst hat in Gedanken,
Wie mag der wünschen noch, dem Leibe nachzukranken?
Wem in des Leib's abgründlicher Befleckung
Geworden ist zum Selbste die Erweckung,
Den als allmächtig, als der Welten Schöpfer wifst!
Sein ist das Weltall, weil er selbst das Weltall ist.

Der Mann, der als sein eigen Selbst
Gott hat geschaut von Angesicht,
Den Herrn des, das da war und wird,
Der fürchtet und verbirgt sich nicht!

Zu dessen Fufsen rollend hin in Jahr' und Tagen geht die Zeit,
Den Götter als der Lichter Licht anbeten, als Unsterblichkeit,
In dem der Wesen funffach Heer mitsamt dem Raum gegründet stehn,
Den weifs als meine Seele ich, unsterblich den Unsterblichen!

Chând. 7,26,2.

Der Schauende schaut nicht den Tod,
Nicht Krankheit und nicht Ungemach;
Das All nur schaut der Schauende,
Das All durchdringt er allerwärts.

Taitt. 2,9.

Vor dem die Worte umkehren
Und das Denken, nicht findend ihn,
Wer dieses Brahman's Wonne kennt,
Der fürchtet sich vor keinem mehr.

Kena 11—12.

Nur wer es nicht erkennt, kennt es,
Wer es erkennt, der weifs es nicht,

Nicht erkannt vom Erkennenden,
Erkannt vom Nicht-Erkennenden.

In wem es aufwacht, der weiſs es
Und findet die Unsterblichkeit:
Daſs er es ist, gibt ihm Mannheit,
Daſs er es weiſs, Unsterblichkeit.

Kâṭh. 5,12. 6,12—15.

Den einen Herrn und innres Selbst der Wesen,
Der seine eine Form ausbreitet vielfach,
Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,
Der nur ist ewig selig, und kein andrer.

Nicht durch Reden, nicht durch Denken,
Nicht durch Sehen erfaſst man ihn:
«Er ist!» Durch dieses Wort wird er
Und nicht auf andre Art erfaſst.

«Er ist!» so ist er auffaſsbar,
Sofern er beider Wesen ist,
«Er ist!» wer so ihn auffaſste,
Dem wird klar seine Wesenheit.

Wenn alle Leidenschaft schwindet,
Die nistet in des Menschen Herz,
Dann wird, wer sterblich, unsterblich,
Hier schon erlangt das Brahman er.

Wenn alle Knoten sich spalten,
Die umstricken das Menschenherz,
Dann wird, wer sterblich, unsterblich —
So weit erstreckt die Lehre sich.

Îçâ 6—7.

Doch wer die Wesen hier alle
Wiedererkennt im eignen Selbst
Und sich in allem, was lebet,
Der ängstigt sich vor keinem mehr.

Wo zu den Wesen hier allen
Das Selbst ward des Erkennenden, —
Wo wäre Wahn, und wo Kummer
Für ihn, der so die Einheit schaut?

Çvet. 4,18.

Das Dunkel weicht, nun ist nicht Tag noch Nacht mehr;
Nicht seiend, noch nichtseiend, — selig nur ist er!
Er ist der Om-Laut, Savitar's liebwertes Licht,
Aus ihm erflofs das Wissen uranfänglich.

Maitr. 6,34 (Up. S. 358).

Wer, durch Nachsinnen reingewaschnen Geistes, sich
Versenkt im Âtman, was für Seligkeit der fühlt,
Das auszudrücken sind imstande Worte nicht,
Das mufs im innern Herzen man erfahren selbst.

Muṇḍ. 3,2,2. 2,2,8. 3,2,8.

Wer Wünsche noch begehrt und ihnen nachhängt,
Wird durch die Wünsche hier und dort geboren;
Wer aber wunschgestillt, wes Selbst bereitet,
Dem schwinden alle Wünsche schon hienieden.

Wer jenes Höchst-und-Tiefste schaut,
Dem spaltet sich des Herzens Knoten,
Dem lösen alle Zweifel sich,
Und seine Werke werden Nichts.

Wie Ströme rinnen und im Ozean,
Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
So geht, erlöst von Name und Gestalt,
Der Weise ein zum göttlich höchsten Geiste.

Mâṇḍûkya-Kârikâ 1,16.

Im anfanglosen Weltblendwerk
Schläft die Seele; wenn sie erwacht,
Dann wacht in ihr das zweitlose,
Schlaf- und traum-lose Ewige.

Kaivalya 18—23. (Der Erlöste spricht:)

Was als Genufs, Genufsobjekt,
Geniefser die drei Stände kennt,
Davon verschieden, Zuschauer,
Rein geistig, selig stets bin ich.

In mir entstand das Weltganze,
In mir nur hat Bestand das All,
In mir vergeht es, dies Brahman,
Das zweitlose, ich bin es selbst.

Des Kleinen Kleinstes bin ich, und nicht wen'ger
Bin grofs ich, bin das bunte, reiche Weltall,
Der Alte bin ich, bin der Geist, der Gottherr,
Ganz golden bin ich, seliger Erscheinung.

Ohn' Hand und Fufs bin ich, unendlich mächtig,
Seh' ohne Augen, höre ohne Ohren;
Ich bin der Wissende, und aufser mir ist
Kein andrer Wissender in ew'gen Zeiten.

Durch alle Veden bin ich zu erkennen,
Vedavollender bin ich, Vedawisser,
Vom Guten frei und Bösen, unvergänglich,
Geburtlos bin ich, ohne Leib und Sinne.
Für mich gibt es nicht Erde und nicht Wasser,
Nicht Feuer, nicht den Wind und nicht den Äther.

Charakteristik des Erlösten.

Auf Grund dieser und andrer Stellen wollen wir zum Schlufs hier eine kurze Charakteristik des Erlösten versuchen.

Das Âtmanwissen bewirkt nicht die Erlösung, sondern ist die Erlösung; denn wer es besitzt, der hat die Existenz der Welt, die Existenz seiner Leiblichkeit und Individualität als eine Illusion (*mâyâ*) durchschaut. Hieraus folgt alles Übrige.

Vernichtung des Begehrens.

1) Der Wissende ist *akâmayamâna*: alles Wünschen, Begehren, Verlangen, alles Hoffen und Fürchten hat für ihn aufgehört; denn dies alles setzt ein Objekt voraus, auf welches es sich bezieht. Ein solches aber gibt es für den Wissenden nicht mehr. „Wahrlich, nachdem sie dieser Seele sich bewufst geworden, stehen die Brahmanen ab vom Verlangen nach Kindern und Verlangen nach Besitz und Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bettler. Denn das Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz, und das Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach Welt; denn alle beide sind eitel Verlangen" (Bṛih. 3,5). „Dieses wufsten die Altvordern, wenn sie nicht nach Nachkommenschaft begehrten und sprachen: «Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist!»" (Bṛih. 4,4,22). — Kurz und trefflich fafst dies Gauḍapâda (1,9) in die Worte zusammen: „Was kann wünschen, wer alles hat?" — Darum kennt der Wissende auch keine Furcht mehr.

Vernichtung der Furcht.

„Wer dieses Brahman's Wonne kennt, der fürchtet nun und

nimmer sich“ (Taitt. 2,4), „der ängstigt sich vor keinem mehr“ (Kâṭh. 4,5. 12). „Denn wovor sollte er sich fürchten? Denn vor einem Zweiten ist ja die Furcht“ (Bṛih. 1,4,2).

2) Die Erkenntnis des Âtman hebt über die Individualität und damit über die Möglichkeit des Schmerzes hinaus. „Den Kummer überwindet, wer den Âtman kennt“ (Chând. 7,1,3). „Besessen wird der Bekörperte von Lust und Schmerz, denn weil er bekörpert ist, ist keine Abwehr möglich der Lust und des Schmerzes. Den Körperlosen aber berühren Lust und Schmerz nicht“ (Chând. 8,12,1). „Darum, fürwahr, wer diese Brücke überschritten hat als ein Blinder, der wird sehend, als ein Verwundeter, der wird heil, als ein Kranker, der wird gesund“ (Chând. 8,4,2). **Aufhebung des Leidens**

3) „Und seine Werke werden Nichts“ (Muṇḍ. 2,2,8). Alle Werke, die guten wie die bösen, werden bei erlangter Erkenntnis zunichte, wie oft versichert wird (vgl. die oben S. 311 angeführten Stellen). Denn die Individualität, welche sie hervorbrachte, ist für den Wissenden nur ein Teil jener grofsen Weltillusion, die er durchschaut hat. **Vernichtung der Werke.**

4) Aus demselben Grunde haften ihm künftige Werke nicht mehr an, wie das Wasser nicht am Blatte der Lotosblüte haftet (Chând. 4,14,3). Dafs er Böses tun sollte, ist durch seine Freiheit von allem Verlangen völlig ausgeschlossen. „Darum, wer solches weifs, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt; nur in sich selbst sieht er das Selbst, alles sieht er an als das Selbst; nicht überwindet ihn das Böse, er überwindet alles Böse, . . . frei von Bösem, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel, wird er ein *Brâhmaṇa*, er, dessen Welt das *Brahman* ist“ (Bṛih. 4,4,23). — „Wodurch lebt dieser *Brâhmaṇa*? Dadurch, wodurch er lebet, wie es eben kommt“ (Bṛih. 3,5). Sein künftiges Verhalten der Leiblichkeit nach, die er wie eine Schlangenhaut abgestreift hat, ist völlig ohne Belang; Îçâ 2: **Nichtanhaftung künftiger Werke**

Mag immerhin, sein Werk treibend,
Hundert Jahre man wünschen sich!
Drum steht's, wenn so du, nicht anders;
Werkbefleckung klebt dir nicht an.

Lösung aller Zweifel.

5) „Wem dieses ward, fürwahr, der zweifelt nicht" (Chând. 3,14,4), „dem lösen alle Zweifel sich" (Muṇḍ. 2,2,8), „frei von Zweifel, wird er ein *Brâhmaṇa*" (Bṛih. 4,4,23). „Weil die Erkenntnis des Âtman nicht auf Reflexion (*tarka*, Kâṭh. 2,9), sondern auf unmittelbarer Innewerdung (*anubhava*) beruht, darum kann sie durch keinen Zweifel mehr erschüttert werden. Die Täuschung, nachdem sie durchschaut ist, kann nicht mehr täuschen. Die Frage nach der Möglichkeit eines Rückfalls kann nicht erhoben werden und wird nicht erhoben.

4. Die Erlösungslehre in empirischem Gewande.

Drei metaphysische Grundwahrheiten.

1) Der Âtman ist unerkennbar.

2) Der Âtman ist die alleinige Realität.

3) Das Innewerden des Âtman ist die Erlösung.

In diesen drei Sätzen liegt die metaphysische Wahrheit der Upanishadlehre. Ihre weitere Ausgestaltung besteht darin, dafs diese metaphysische Wahrheit (ähnlich wie in der Griechischen und der Neuern Philosophie) unberechtigterweise in die Sphäre der Erkennbarkeit herabgezogen und mit empirischen Formen umkleidet wird. 1) Der Âtman wird zu einem Objekt der Erkenntnis, welches er in Wahrheit nicht ist. 2) Der Welt wird ihre Realität belassen, und der hierdurch entstehende Widerspruch ausgeglichen durch die immer wiederkehrende Versicherung, dafs die Welt mit dem Âtman identisch sei. 3) Die Erlösung endlich erscheint fälschlich in der Anschauungsform der Kausalität als ein Werden zu etwas, was vorher nicht war, und in den Anschauungsformen der Zeit und des Raumes als die Aufhebung einer zeitlichen und räumlichen Trennung von dem Âtman, welche in Wahrheit nie bestanden hat und daher auch nicht aufgehoben zu werden braucht.

Umkleidung derselben mit empirischen Formen.

Die Erlösung als ein Werden zu etwas.

Hieraus entspringt die empirische und daher irrige Auffassung, dafs die Erlösung (welche in Wahrheit von jeher bestand und schon im Augenblicke des Erkennens uns vollständig zum Bewufstsein kommt) voll und ganz erst mit Auflösung des Leibes erreicht werde. Chând. 3,14,4: „zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingehen"; — Chând. 6,14,2:

Erst nach dem Tode verwirklicht.

„diesem [Welttreiben] werde ich nur so lange angehören, bis ich erlöst sein werde, darauf werde ich heimgehen"; — Kâṭh. 5,1: *vimuktaç ca vimucyate* „und wenn er vom Leibe erlöst worden (oder: nachdem er schon durch die Erkenntnis erlöst worden), wird er [endgültig erst im Tode] erlöst". — Einer spätern Zeit gehört das Gleichnis von dem Töpferrade (dem Leben) an, welches zu Ende rollt, auch nachdem das Gefäfs (die Erlösung) schon fertig ist (System d. Ved. S. 459. Garbe, Sâṅkhyaphilosophie S. 182), sowie die Unterscheidung zwischen solchen, die erst mit dem Tode erlöst werden (*videhamukti*), und solchen, die es schon bei Lebzeiten sind (*jîvanmukti*). Diese Unterscheidung und jener Vergleich stammen erst aus der realistischen, dem Sâṅkhyam zutreibenden, Periode des Vedânta. Beide sind uns in den Upanishad's (mit Ausnahme ganz später) nicht begegnet und stehen mit dem ursprünglichen Sinn der Erlösungslehre im Widerspruch. Nach dieser ist jeder, sobald er das Âtmanwissen besitzt, ein *jîvanmukta*: die weitere Fortdauer oder Nichtfortdauer seiner Leiblichkeit ist ihm, wie alles andere in der Welt, gleichgültig; durch den Tod erlangt er nichts, was er nicht schon vorher besessen hätte, und wird nichts los, was er nicht schon vorher durch Erkenntnis von sich gelöst hätte.

Das ausrollende Töpferrad.

Die jîvanmukti.

Wie die Theorie der *Videhamukti* nebst den sie vorbereitenden Upanishadstellen auf der falschen Annahme ruht, als wenn zwischen uns und dem Âtman eine zeitliche Trennung bestände, so ist es nicht minder falsch und auf einer unberechtigten Anwendung der empirischen Erkenntnisweise beruhend, wenn zwischen beiden eine räumliche Trennung angenommen wird, so dafs es erst eines Hinganges zu dem Âtman bedarf, um ihn zu erreichen. Doch ist diese Anschauungsweise, unter Nachwirkung der alten Vorstellungen eines Hinganges zu den Göttern, zum Brahman, zum Âtman (oben S. 309), auch in den Upanishad's nicht selten. Dafs die dabei zutage tretenden Vorstellungen wenig zusammenstimmen, liegt in der Natur der Sache. Wir wollen die wichtigsten Stellen in der Kürze überblicken.

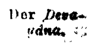
Der Hingang zum *Âtman* (zu sich selbst).

Ganz mythisch (wiewohl dem Yâjñavalkya in den Mund gelegt) ist Bṛih. 3,3 die Beschreibung des Weges, welcher die

Weg ins Jenseits.

Darbringer des *Açvamedha* als des höchsten Opfers zwischen den Schalen des Welteies hindurch ins Jenseits leitet, wo sie der Wind in Empfang nimmt. Auch die am Schlufs verheifsene Abwehr des Wiedertodes für den, welcher den Wind als Besonderheit und Allgemeinheit (individuellen und kosmischen Prâṇa) weifs, zeigt, dafs dieses Stück noch der Zeit vor der Upanishadlehre zuzuschreiben ist. — Als eine Fortsetzung desselben könnte betrachtet werden Bṛih. 5,10, wo geschildert wird, wie die Dahingeschiedenen (ohne Unterschied) im Jenseits vom Winde in Empfang genommen und dann durch Sonne und Mond zu der „Welt, welche ohne Hitze und ohne Kälte (*açokam ahimam*, d. h. ohne die Gegensätze des Erdendaseins) ist", gelangen, um daselbst „unaufhörliche Jahre" zu weilen. — Zur Sonne nimmt seinen Weg auch der Sterbende Bṛih. 5,15 (Îçâ 15—18), nur dafs er sich als identisch mit dem Purusha in der Sonne erkennt, worin schon ein Hineinspielen der Âtmanlehre und eine Einbettung derselben in die überkommenen mythologischen Vorstellungen gefunden werden kann. — Dasselbe gilt von Chând. 3,13, wo zunächst die fünf Prâṇa's nebst den entsprechenden fünf Sinnesorganen und fünf Naturgöttern als die fünf „Götteröffnungen" (*devasushayas*) bezeichnet und als „die fünf Dienstmannen des Brahman und Türhüter der Himmelswelt" beschrieben werden, dann aber das durch sie zu erreichende „Licht, welches jenseits des Himmels dort leuchtet", identisch gesetzt wird mit dem Lichte, „welches hier inwendig im Menschen ist". — Auch die Eschatologie von Chând. 8,1—6 zeigt diese Vermischung mythologischer und philosophischer Vorstellungen, wenn Chând. 8,6,1—5 der Weg durch die Adern und die mit ihnen verbundenen Sonnenstrahlen zur Sonne hin geschildert wird, während doch vorher 8,3 die Brahmanwelt nicht in transzendenten Fernen, sondern im Herzen nachgewiesen worden war. Dafs dabei die Grundanschauung philosophisch, und die mythische Ausmalung spätere Verbrämung ist, zeigt sich recht deutlich daran, dafs 8,5,3 aus *araṇyam*, der „Einsamkeit", in die sich der Brahman Suchende zurückzieht, „zwei Seen in der Brahmanwelt, im dritten Himmel von hier" mit Namen *ara-* und *-ṇya* gemacht werden. Hieran sind noch

andere Herrlichkeiten der Brahmanwelt (das Gewässer *Airammadîyam*, der Feigenbaum *Somasavana*, die Burg *Aparâjitâ* und der Palast *Prabhuvimitam*), von einer spätern Hand, wie wir Upanishad's S. 188 gezeigt, angefügt worden. — Vielleicht schon abhängig von dieser Stelle ist die noch weiter gehende Schilderung der Brahmanwelt Kaush. 1,3, wo unter anderm nicht nur der Palast *Aparâjitam* (hier neutr.) wiederkehrt und ein Baum *Ilya* vorkommt, sondern auch „der See *Âra*" erwähnt wird, dessen Name eine abgeleitete Bildung von dem See *ara*- Chând. 8,5,3 sein dürfte, somit für die Abhängigkeit von dieser Stelle beweisend sein würde. — Einer andern Anschauung als Chând. 8,6,1—5 gehört der Chând. 8,6,6 angehängte und Kâṭh. 6,16 wiederkehrende Vers an, welcher nicht erst beim Eingang in die Sonne, sondern schon beim Austreten aus dem Leibe die Aussonderung der durch die 101ste Ader aufsteigenden Erlösten stattfinden läfst. — Hiermit verwandt ist der Weg der Erlösten durch Kopfscheitel, Feuer, Wind und Sonne zu Brahman hinauf, wie ihn Taitt. 1,6 beschreibt. — Alle diese Stellen stehen unter dem Einflusse des Upanishadgedankens, den sie in empirische Formen kleiden, indem sie ihn mit den hergebrachten mythologischen Anschauungen verquicken. Recht grell tritt dies hervor Ait. 3,4: *Vâmadeva*, nachdem er sich als den Âtman erkannt, hat, „aus dieser Welt emporsteigend, in jener Himmelswelt alle Wünsche erlangt und ist unsterblich geworden" — sehr überflüssigerweise, nachdem er sich schon mit dem Âtman, dem Prinzip aller Dinge, als identisch erfafst hatte.



Eine Klärung fanden diese Vorstellungen durch Ausgestaltung der Theorie vom *Devayâna*, wie sie Chând. 4,15,5 vorliegt, und Verknüpfung derselben mit der analogen Konstruktion des *Pitṛiyâna* in der Fünffeuerlehre, dem grofsen Haupttexte der Seelenwanderungslehre, den wir oben besprachen. Wir sahen (oben S. 301), wie man die Seelen der Erlösten durch eine Reihe heller Schichten (Flamme, Tag, helle Monatshälfte, helle Jahreshälfte, Jahr, Sonne, Mond und Blitz) bis in Brâhman hinein gelangen liefs, von welchem „sie nicht mehr auf dem Rückwege zu diesem menschlichen Dasein zurückkehren". Analog dem Devayâna wurde dann weiter

mittels der entsprechenden dunkeln Schichten (oben S. 302) der Pitṛiyâna konstruiert, wobei man jedoch, wie gezeigt, nicht vermeiden konnte, den Mond beiden Wegen gemeinsam sein zu lassen. Diesen Übelstand sucht der Urheber von Kaush. 1,2 zu heben, indem er, die bis zum Monde führenden beiderseitigen Vorstufen kassierend oder ignorierend, alle zum Monde gehen, von dort die Nichtwissenden zurückkehren und die Wissenden den Devayâna antreten läfst, welchem zum Ersatz für jene unterdrückten Stufen eine Reihe neuer Stationen (Mond, Feuerwelt, Windwelt, Varuṇawelt, Indrawelt, Prajâpatiwelt, Brahmanwelt) gegeben werden. Diese werden dann von spätern Vedântisten den vormaligen Stationen des *Devayâna* einfach eingereiht (System des Ved. S. 475); im übrigen hat die Theorie der weniger beachteten Kaushîtaki nicht entfernt die Bedeutung gewonnen wie die von der Autorität von Chând. 5,3—10 und Bṛih. 6,2 getragene Pañcâgnividyâ. Auf ihr beruhen fast alle spätern Darstellungen des Devayâna, wie namentlich die Muṇḍ. 1,2,11. 3,1,6. Praçna 1,10 vorkommenden. Daneben bleibt der Yâjñavalkyagedanke, dafs das Âtmanwissen schon die Erlösung ist, zu Recht bestehen und wird oft ganz ungescheut mit der Devayânatheorie verbunden vorgetragen, wodurch dann schroffe Widersprüche entstehen; man vergleiche z. B. Kâṭh. 6,14—15 mit Kâṭh. 6,16, oder Muṇḍ. 3,2,2 mit Muṇḍ. 3,1,10.

Die *Kramamukti.* Eine Ausgleichung dieser Widersprüche versucht die spätere Theorie von der *Kramamukti* oder Stufenerlösung, nach welcher die für gläubige Verehrung auf dem Devayâna zu Brahman aufsteigenden Seelen zwar noch nicht erlöst sind, da ihnen das volle Wissen noch fehlt, doch auch nicht zurück zur Erde gehen (denn es heifst: „für solche ist keine Wiederkehr" Bṛih. 6,2,15. Chând. 4,15,5. 8,15), sondern in Brahman's Welt vor dem Ende des Kalpa, wo auch sie vergeht, das volle Wissen und somit die ewige Erlösung erlangen (vgl. System d. Ved. S. 430. 472). In den Upanishad's scheint die Kramamukti bereits von der Çvet. Up. 1,4. 1,11. 5,7 vertreten zu werden (vgl. die Anm. dort); noch älter aber dürfte der Vers Muṇḍ. 3,2,6 (Mahânâr. 10,22. Kaivalya 3—4) sein:

Die der Vedântalehre Sinn ergriffen,
Entsagungsvoll, die Büfser, reinen Wesens,
In Brahman's Welt zur letzten Endzeit werden
Vom Unzerstörbaren erlöset alle.

XVI. Die praktische Philosophie.

1. Vorbemerkung.

Jede theoretische Weltanschauung schliefst in sich Urteile über den relativen Wert oder Unwert der Dinge und gewinnt dadurch einen Einflufs auf unser praktisches Verhalten. Darum hat jedes philosophische System eine ethische Seite, mag dieselbe nun zu einer besondern Ethik ausgestaltet sein oder nicht, und gerade auf diese Seite legt unser Gefühl ein so grofses Gewicht, dafs wir geneigt sind, den Wert einer philosophischen Weltansicht abzuschätzen nach den ethischen Folgerungen, die sich aus ihr ergeben haben oder abgeleitet werden können. Wir lassen uns dabei leiten durch das alte Wahrwort: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" (Matth. 7,16). Indes kann auch dieses Wort nicht ohne Einschränkung gelten. Denn, um in dem von Jesu gebrauchten Bilde zu bleiben, es kann geschehen, dafs ein Baum gut ist und dennoch keine, oder keine guten Früchte bringt, — etwa weil seine Blüten zu frühzeitig von dem kalten Eishauche der Erkenntnis der Wahrheit berührt wurden. Philosophie und Moralität.

Und dieser Fall dürfte in Indien tatsächlich vorliegen. Selten hat die ewige philosophische Wahrheit einen schärferen und treffenderen Ausdruck gefunden als in der Lehre von der erlösenden Erkenntnis des Âtman. Und dennoch ist diese Erkenntnis jenem eisigen Hauche zu vergleichen, welcher jede Entwicklung hemmt, jedes Leben erstarren macht. Wer sich als den Âtman erkannt hat, der ist zwar allem Begehren und damit der Möglichkeit eines unmoralischen Verhaltens für immer entrückt, aber zugleich ist ihm jeder Ansporn zu irgendwelchem Tun und Schaffen genommen: er ist aus dem ganzen Kreise der individuellen, illusorischen Existenz herausgetreten, sein Leib ist nicht mehr sein Leib, seine Werke sind nicht Âtmanlehre und Ethik.

mehr seine Werke; alles, was er weiterhin noch tun mag oder nicht tun mag, gehört mit zu dem Bereiche der grofsen Täuschung, die er durchschaut hat, und ist daher ohne jeden Belang. Darum lebt er *îdriça' eva* „wie es eben kommt" (Brih. 3,5,1; er ist *yâdṛicchika*, Mâṇḍûkya-K. 2,37. Paramahaṅsa-Up. 4), und Îçâ 1—2 gestattet ihm, sich hundert Jahre zu wünschen, zu leben und zu geniefsen, kein Werk wird ihn beflecken, wird dich beflecken, *evam tvayi* „wenn so du", d. h. wenn du das Weltall in dem Abgrunde der göttlichen Wesenheit versenkt hast. Nur mühsam und künstlich weifs die Bhagavadgîtâ aus diesen Voraussetzungen die Forderung eines heroischen Handelns abzuleiten, wie wir in einem spätern Teile unseres Werkes sehen werden. Durch das erlangte Âtmanwissen wird jedes, und somit auch das moralische, Handeln aus den Angeln gehoben.

Moralität als Vorbedingung. Aber auch zur Erlangung der erlösenden Erkenntnis kann das sittliche Verhalten nur indirekt, nicht direkt beitragen. Denn diese Erkenntnis ist nicht ein Werden zu etwas, das vorher nicht wäre und durch geeignete Mittel bewirkt werden könnte, sondern sie ist das Innewerden eines schon vorher, schon von Ewigkeit her Vorhandenen, sie wird (schon in spätern Upanishad's) verglichen mit dem Erwachen (*prabodha*, Haṅsa-Up. 1. Âtmaprabodha 1. Gauḍap. 1,14. 3,40. 4,92. 98; vgl. *pratibuddha* Bṛih. 4,4,13, *pratibodha* Kena 12, *jâgrata* Kâṭh. 3,14, *boddhum* ib. 6,4; *nityaḥ, çuddho, buddhaḥ* Nṛisiṅhott. 9) und erfolgt, wie dieses, von selbst (Kâṭh. 2,23) und nicht durch Vorsatz. Mâṇḍûkya-K. 1,16:

In anfanglosem Weltblendwerk
Schläft die Seele; wenn sie erwacht,
Dann wacht in ihr das zweitlose
Schlaf- und traum-lose Ewige.

Die Erlösung als ein Werden zu etwas. — Erst später, als die empirische Erkenntnisweise sich der Erlösungslehre bemächtigte und dieselbe, wie gezeigt, unter der Anschauungsform der Kausalität auffafste, erschien das erlösende Wissen als ein Werden zu etwas, als eine Wirkung, die auf bestimmte Ursachen erfolgte, und die man durch Beförderung der Ursachen glaubte hervorbringen zu können. Hierbei fafste man, wiederum empirisch, die Erlösung auf

nach den äufsern Symptomen, durch welche sie in die Erscheinung trat. Dieser Symptome aber waren vor allem zwei: **Zwei Symptome der Erlösung.**

1) die Aufhebung alles Begehrens,

2) die Aufhebung des Bewufstseins der Vielheit.

Diese also galt es hervorzubringen oder doch nach Kräften zu befördern, und hieraus entspringen zwei merkwürdige Erscheinungen der indischen Kultur, welche schon in den alten Upanishad's wurzeln und in einer Reihe späterer Upanishad's ihre Ausbildung erfahren, **Zwei Mittel, sie zu bewirken.**

1) der *Sannyâsa*, welcher das Begehren, und

2) der *Yoga*, welcher das Bewufstsein der Vielheit

durch künstliche Vorkehrungen aufzuheben und damit die erlösende Erkenntnis, wenigstens ihren äufsern Symptomen nach, zu erzeugen bemüht ist. In diesen beiden, parallel nebeneinanderlaufenden und vielfach sich berührenden, Kulturerscheinungen liegt die praktische Philosophie, welche aus dem (empirisch aufgefafsten) Upanishadgedanken hervorgewachsen ist, und von der wir, nach Mafsgabe des in den Atharva-Upanishad's vorliegenden Materials, noch in der Kürze zu handeln haben. Vorher aber wollen wir die wichtigsten ethischen Gedanken, welche in den Upanishad's nicht sowohl aus der Âtmanlehre als vielmehr neben ihr her entspringen, hier zusammenfassen. **Die praktische Philosophie.**

2. Die Ethik der Upanishad's.

Die Europäer, praktisch und klug wie sie sind, pflegen eine verdienstliche Handlung vor allem zu schätzen nach ihrem objektiven Werte, d. h. nach dem Nutzen, den sie für die Nebenmenschen, für viele, für alle zur Folge hat. Wer in dieser Richtung die gröfsten Wirkungen erzielt hat, gilt für den gröfsten Mann seiner Zeit: das Scherflein der Witwe bleibt immer nur ein Scherflein. Aber dieser objektive Wert der guten Tat ist zu sehr von der Gunst und Ungunst der Verhältnisse, von der Einsicht, der Stellung, den Hilfskräften des Handelnden und andern Zufälligkeiten abhängig, als dafs er zum Mafsstabe der moralischen Würdigung dienen könnte. Diese hat sich vielmehr nur an den subjektiven Wert einer Handlung zu halten, welcher besteht in der Gröfse des **Objektiver und subjektiver Wert der Handlung.**

persönlichen Opfers, welches der Handelnde bringt, oder, genauer gesagt, in seinem Bewufstsein von der Gröfse des Opfers, welches er zu bringen glaubt, und somit in dem Grade der Selbstverleugnung *(tapas)* und Entsagung *(nyâsa)*, der in der Handlung sich zeigt, mag sie nun übrigens für die andern von grofsem, oder geringem, oder auch von gar keinem Nutzen sein.

Objektive und subjektive Wertschätzung der Handlung in den Upanishad's.

Diese Unterscheidung mag uns davor schützen, in eine ungerechte Beurteilung zu verfallen, wenn wir, zunächst mit einiger Befremdung, bemerken, wie bei den alten Indern, deren Bewufstsein von der menschlichen Gesellschaft, von ihren Bedürfnissen und Interessen nur wenig entwickelt war, der Sinn für den objektiven Wert der moralischen Handlung (d. h. nach dem, was sie für andere ist) viel weniger als bei uns besteht, während ihre Schätzung nach dem subjektiven Wert (d. h. nach dem, was sie für den Handelnden selbst bedeutet) in einer Weise vorhanden ist, von der wir wohl noch manches lernen können. In diesem Sinne beschäftigt sich die Ethik der Upanishad's wesentlich mit der subjektiven Bedeutung der moralischen Handlung, weniger mit ihren Wirkungen nach aufsen hin, wiewohl auch diese letztere Betrachtungsweise nur vor der erstern zurücktritt, keineswegs aber fehlt, wie wir zunächst durch einige Beispiele zeigen wollen.

Chând. 3,17 wird das Leben allegorisch als eine grofse Somafeier betrachtet. Hierbei wird, im Vorbeigehen, in fünf Worten eine kleine Ethik eingeflochten, indem als der Opferlohn *(dakshiṇâ)*, der bei dem grofsen Lebensopferfest zu spenden ist, bezeichnet werden: 1) *tapas* (Askese), 2) *dânam* (Mildtätigkeit), 3) *ârjavam* (Rechtschaffenheit), 4) *ahiṅsâ* (Nichtverletzen) und 5) *satyavacanam* (Wahrhaftigkeit).

Taitt. 1,9 werden zwölf Pflichten aufgezählt, neben jeder von welchen immer wieder das „Lernen und Lehren des Veda“ eingeschärft wird. Sie sind: Rechtschaffenheit und Wahrhaftigkeit; Askese, Bezähmung und Beruhigung; dazu als Obliegenheiten des Hausvaters: Feueranlegung und Agnihotram, Gastfreundlichkeit und Leutseligkeit, Kinderpflicht, Gattenpflicht und Enkelpflicht.

Wie in andern Ländern, glaubt man auch in Indien die Stimme des moralischen Gesetzgebers (Prajâpati) aus dem Rollen des Donners zu vernehmen, dessen *da! da! da!* in dem Mythus Brih. 5,2 als *dâmyata! datta! dayadhvam!* (bezähmt euch, gebt Almosen, habt Mitleid) gedeutet wird.

Eine schöne Sentenz über die wohltätigen Wirkungen der guten Handlung findet sich Mahânâr. 9 (Atharva-Rez. 8,2): „Wie von einem mit Blüten bedeckten Baume der Duft weithin weht, also auch weht weithin der Duft einer guten Tat".

Auf der andern Seite findet das Böse seine scharfe Mifsbilligung in dem Chând. 5,10,9 erhaltenen Verse:

Der Dieb des Goldes und der Branntweintrinker,
Brahmanenmörder, Lehrers Bett Beflecker,
Die vier und fünftens, wer mit ihnen umgeht, stürzt.

Wenn hier statt des allgemeinen Verbotes von Diebstahl, Trunksucht, Mord und Ehebruch nur spezielle Fälle angeführt werden, so weist diese noch fehlende Verallgemeinerung, sowie auch die Seltenheit solcher Warnungen in der Upanishadliteratur, darauf hin, dafs derartige Verbrechen nicht eben häufig waren, und dafs mancher indische Fürst sich etwas von dem schönen Zeugnisse aneignen konnte, welches Açvapati Kaikeya seinen Untertanen Chând. 5,11,5 ausstellt:

In meinem Reiche ist kein Dieb,
Kein Geiziger, kein Trunkenbold,
Kein Opferloser, Schriftloser,
Kein Buhler, keine Buhlerin.

Dem entspricht auch der milde, humane Ton, in welchem wir in den Upanishad's Gatte und Gattin, Vater und Sohn, Lehrer und Schüler, Fürst und Untertanen mit einander verkehren sehen.

Wo die Moral nach aufsen so wenig zu tun fand, da konnte sie sich um so ungeteilter dem Innern zuwenden, im Bewufstsein des Spruches (Bhag. G. 6,5):

In dir selbst deinen Freund wisse,
In dir selbst wisse deinen Feind.

Tapas und *Nyâsa* als ethische Grundbegriffe.

Die Bekämpfung dieses innern Feindes ist *Tapas* (Askese), seine Besiegung *Nyâsa* (Entsagung), und hierin sind die beiden Grundbegriffe gegeben, um welche sich das ethische Denken in den Upanishad's bewegt. Über *Tapas* wurde schon oben (S. 60—65) eingehend gehandelt, und wir wollen hier nur noch hinzufügen, dafs Mahânâr. 8 sehr richtig alle Tugenden für *Tapas* erklärt werden, dafs aber nach Mahânâr. 62,11 „alle jene niederen Kasteiungen" (als welche wiederum eine ähnliche Reihe von Tugenden wie Taitt. 1,9, oben S. 328, und Mahânâr. 8 aufgezählt werden) überragt werden durch *Nyâsa*, die Entsagung. Wichtiger als derartige einzelne Äufserungen ist es, dafs mit der Zeit zu den althergebrachten Lebensstadien des *Brahmacârin* und *Grihastha* ein drittes und viertes hinzutraten, in denen jene beiden höchsten Tugenden, das *Tapas* als *Vânaprastha* und der *Nyâsa* als *Sannyâsin*, gleichsam verkörpert sind. Diese vier Stadien des Brahmanschülers, Hausvaters, Waldeinsiedlers und herumschweifenden Bettlers, in denen nach späterer Anschauung das Leben jedes brahmanischen Inders verlaufen sollte, werden in späterer Zeit (zuerst, unseres Wissens, Çvet. 6,21 *atyâçramin*, dann Maitr. 4,3 usw.) sehr bezeichnend *Âçrama*'s d. h. „Kasteiungsstätten" genannt: das ganze Leben sollte in einer Reihe stufenweise sich steigernder asketischer Stadien verlaufen, durch die der Mensch, mehr und mehr von allem irdischen Hang geläutert, seiner „Heimat" *(astam)* entgegenreifen sollte, als welche das Jenseits schon Rigv. 10,14,8 bezeichnet wird. — Die ganze Geschichte der Menschheit hat nicht vieles, was an Gröfse diesem Gedanken gleichkommt.

Die vier *Âçrama*'s.

Entstehung der *Âçrama*'s.

In den ältern Upanishad's ist die Theorie von den vier *Âçrama*'s erst in der Ausbildung begriffen. Chând. 8,15 erwähnt nur den Brahmanschüler und Hausvater und verheifst schon diesem für Studium, Kindererziehung, Yogaübung, Nichtschädigung und Opfer ein Hinscheiden ohne Wiederkehr. Chând. 2,23,1 nennt neben diesen als dritten „Zweig der Pflicht" das Tapas (des Vânaprastha); eine Reihenfolge besteht noch nicht; vielmehr scheinen nach dieser Stelle die Brahmanschüler, soweit sie nicht vorzogen für immer im Hause des Lehrers zu bleiben, sich teilweise dem Hausvaterstand, teil-

weise dem Waldleben zugewandt zu haben. Hierzu stimmt, dafs Chând. 5,10 unter denen, welche sterben, die Einsiedler im Walde und die Opferer im Dorfe neben einander erscheinen. Allen drei Zweigen der Pflicht stellt Chând. 2,23,1 den „in Brahman Feststehenden“ gegenüber. Ebenso Bṛih. 4,4,22 solchen, welche 1) Vedastudium, 2) Opfer und Almosen, 3) Büfsen und Fasten betreiben, den, welcher den Âtman erkannt hat und infolgedessen ein *Muni* und *Pravrâjin* (Pilger) wird. Beide haben das Âtmanwissen und somit das Höchste erreicht. (Hingegen wird in der verwandten Stelle, Bṛih. 3,5, der *Brâhmaṇa* als höhere Stufe noch vom *Muni* unterschieden.) Auch Bṛih. 3,8,10 wird von dem Opfern und Spenden (des Hausvaters) sowie dem Tapas-Üben (des Waldeinsiedlers) das Âtmanwissen als höchstes Ziel unterschieden. Alle diese Stellen setzen nur die drei Stadien des Brahmanschülers, Hausvaters und Einsiedlers voraus und stellen ihnen die Âtmanwisser gegenüber; diese sind ursprünglich „über die (drei) Âçrama's erhaben“ (*atyâçramin*, wie es Çvet. 6,21. Kaiv. 24 heifst), aber eben diese Erhabenheit über die Âçrama's wurde mit der Zeit selbst zu einem vierten und höchsten Âçrama, welchen man naturgemäfs an das Ende des Lebens verlegte, so dafs ihm die Schülerschaft und das (ursprünglich neben einander stehende) Hausvatertum und Einsiedlertum als zeitliche Vorstufen in dieser Reihenfolge vorhergingen. Aber noch bis in späte Zeit ist die Scheidung zwischen dem dritten und vierten Âçrama, zwischen dem Tapas übenden Vânaprastha und dem zum Nyâsa durchgedrungenen Sannyâsin, nicht streng durchgeführt. Eine Hindeutung auf die Vierzahl der Âçrama's ist vielleicht schon der Vers Muṇḍ. 2,1,7: „Kasteiung, Wahrheit, Brahmanwandel, Vorschrift“. Sonst dürfte die älteste Stelle, welche alle vier Âçrama's in der richtigen Reihenfolge nennt, Jâbâla-Up. 4 sein: „Hat man die Brahmanschülerschaft beendet, so werde man ein Hausvater; nachdem man ein Hausvater gewesen, werde man ein Waldeinsiedler; nachdem man ein Waldeinsiedler gewesen, ziehe man pilgernd umher“.

Die weitere Ausbildung der Theorie von den vier Âçrama's gehört erst der Periode der Dharmasûtra's und Dharmaçâstra's

an. Hier wollen wir nur noch das, was die Upanishad's darüber enthalten, der Hauptsache nach überblicken.

Der Brahmacârin. 1) Der Brahmacârin. — Chând. 6,1,1: „Çvetaketu war der Sohn des [Uddâlaka] Âruṇi. Zu ihm sprach sein Vater: «Çvetaketu! ziehe aus, das Brahman zu studieren, denn einer aus unsrer Familie, o Teurer, pflegt nicht ungelehrt und ein [blofses] Anhängsel der Brahmanenschaft zu bleiben»". Aus dieser Bemerkung scheint zu folgen, dafs das Eintreten als Brahmanschüler damals noch, zwar als gute Sitte, aber selbst für Brahmanen noch nicht als allgemeine Vorschrift galt. Auch das Eintreten des Satyakâma als Brahmanschüler erscheint Chând. 4,4,1 als dessen freiwilliger Entschlufs. Man konnte bei seinem Vater in die Lehre treten, wie Çvetaketu Chând. 5,3,1. Bṛih. 6,2,1. Kaush. 1,1, oder bei andern Lehrern, wie (unvereinbar damit) Çvetaketu Chând. 6,1,1. Die Bitte um Aufnahme mufste rite (*tîrthena*, vgl. Muṇḍ. 1,1,3 *vidhivat*) erfolgen, d. h. nach Bṛih. 6,2,7 mit den Worten: *upaimi aham bhavantam*. Als Zeichen, dafs er gewillt sei, dem Lehrer zu dienen, insbesondere die heiligen Feuer zu unterhalten, nimmt der Schüler das Brennholz in die Hand, Kaush. 4,19. Chând. 4,4,5. 5,13,7: 8,7,2. 8,10,3. 8,11,2. Muṇḍ. 1,2,12. Praçna 1,1. Vor der Aufnahme vergewissert sich der Lehrer über die Abstammung des Schülers, Chând. 4,4,4, doch, wie dieses Beispiel zeigt, in sehr toleranter Weise. Mitunter wird die Belehrung auch ohne förmliche Aufnahme (*anupanîya*, Chând. 5,11,7) erteilt. Die Dauer der Lehrzeit ist Chând. 4,10,1 zwölf Jahre, 4,4,5 „eine Reihe von Jahren": auch Çvetaketu tritt Chând. 6,1,2 zwölf Jahre alt in die Lehre und bleibt in ihr zwölf Jahre; in dieser Zeit hat er „alle Veden durchstudiert" (Chând. 6,1,2), nämlich die Ṛigverse, Opfersprüche und Sâmalieder (Chând. 6,7,2), also wohl nur die Saṃhitâ's. Übrigens scheint vom Studium zunächst keine Rede gewesen zu sein: Upakosala hat Chând. 4,10,1—2 zwölf Jahre die heiligen Feuer bedient, und immer noch kann sich der Lehrer nicht entschliefsen, ihm „die Wissenschaft" zu lehren; Satyakâma wird zunächst mit der Kuhherde des Lehrers in die Fremde geschickt, wo er eine Reihe von Jahren verweilt, Chând. 4,4,5; eine weitere Dienstleistung des Brahmacârin besteht darin, dafs er für den Lehrer

betteln geht, Chând. 4,3,5; auch bei feierlichen Gelegenheiten finden wir ihn im Gefolge des Lehrers und dessen Befehle erwartend, Bṛih. 3,1,2. Neben und nach diesen Dienstleistungen, „in der von der Arbeit für den Lehrer übrig bleibenden Zeit" (*guroḥ karma-atiçeshena*) wird dann der Veda studiert (Chând. 8,15). Die Folge war mitunter mehr Wissensdünkel als echtes Wissen (Chând. 6,1,2). Auch auf der Wanderschaft finden wir die Brahmanschüler; zu berühmten Lehrern „eilen sie von allerwärts her", wie Wasser zur Tiefe, Taitt. 1,4,3; bis zum Lande der Madra's (am Hyphasis) wandern sie, „um das Opfer zu erlernen", Bṛih. 3,7,1. 3,3,1. In der Regel aber wohnen sie als *antevâsin*'s im Hause des Lehrers, und manchen sagte diese Lebensweise so zu, dafs sie sich „für immer im Hause des Lehrers niederliefsen" (Chând. 2,23,1). Die übrigen wurden am Ende der Lehrzeit entlassen mit Belehrungen wie Bṛih. 6,4 und Ermahnungen wie Taitt. 1,11: „Nachdem er den Veda mit ihm studiert hat, ermahnt der Lehrer seinen Schüler: Sage die Wahrheit, übe die Pflicht, vernachlässige nicht das Vedastudium. Nachdem du dem Lehrer die liebe Gabe überreicht hast, sorge, dafs der Faden deines Geschlechts nicht reifse." Weiter folgen Ermahnungen, Gesundheit und Vermögen nicht zu vernachlässigen, Mutter, Vater, Lehrer und Gast zu ehren, in Werken und Wandel untadelig zu sein, Höherstehende zu ehren, in der rechten Weise Almosen zu geben und in allen zweifelhaften Fällen sich nach dem Urteile bewährter Autoritäten zu richten.

2) Der Gṛihastha. — Chând. 8,15: „Wer aus der Familie des Lehrers, nach vorschriftsmäfsigem Vedastudium in der von der Arbeit für den Lehrer übrig bleibenden Zeit, nach Hause zurückkehrt, im [eignen] Hausstande in einer reinen [den Brahmanen zum Aufenthalte gestatteten] Gegend das Selbststudium des Veda betreibt, fromme [Söhne und Schüler] erzieht, alle seine Organe in dem Âtman zum Stillstande bringt, auch kein Wesen verletzt, ausgenommen an heiliger Stätte [beim Opfer], — der fürwahr, wenn er diesen Wandel die Dauer seines Lebens hindurch einhält, geht ein in die Brahmanwelt und kehrt nicht wieder zurück". Nach dieser Stelle kann der Hausvater lebenslänglich ein solcher 2) Der Gṛihastha.

bleiben, ohne Schaden an seiner Seele zu nehmen. Hingegen ist nach Chând. 5,10 für die, „welche im Dorfe mit den Worten: «Opfer und fromme Werke sind unser Tribut» Verehrung üben", also für die bis zum Ende des Lebens im Hausvaterstand Verharrenden, die vorübergehende Belohnung auf dem Monde und Rückkehr zu einem neuen Erdenleben bestimmt. Die nächste Pflicht des Hausvaters ist, eine Familie zu gründen und einen Sohn als Fortsetzer der Werke des Vaters zu erzeugen, worüber schon oben S. 264 fg. gehandelt wurde. Mehrere Frauen sind erlaubt, wie denn Yâjñavalkya selbst deren zwei hatte (Bṛih. 2,4. 4,5). Als weitere Pflichten des Gṛihastha werden genannt: Opfer, Vedastudium und Almosengeben (Chând. 2,23,1. 8,5,1—2. Bṛih. 4,4,22. 3,8,10). Inwieweit die Pflicht zu opfern durch den Upanishadgedanken eine Beeinträchtigung erlitt, wurde schon oben S. 57—60 besprochen.

3) Der *Vânaprastha* und 4) der *San-nyâsin*.

3) Der Vânaprastha und 4) der Sannyâsin (Bhikshu, Parivrâjaka). — Eine Scheidung zwischen diesen beiden Stadien hat sich erst nach und nach vollzogen. Ursprünglich stand das Einsiedlerleben im Walde als besondere „Berufsart" (*dharmaskandha*) neben dem Hausvatertum (Chând. 2,23,1. 5,10,1—3). Später mochte es Brauch werden, sich erst im Alter, nachdem man den Pflichten des Gṛihastha genügt hatte, in die Waldeinsamkeit zurückzuziehen. Ein Beispiel ist Yâjñavalkya, wenn er Bṛih. 2,4,1 (4,5,1—2) zu seiner Gattin Maitreyî spricht: „Ich werde nun diesen Stand [des Hausvaters] aufgeben; wohlan, so will ich zwischen dir und der Kâtyâyanî da Teilung halten". Bei Yâjñavalkya bedeutet dieser Schritt die praktische Betätigung dessen, was er Bṛih. 3,5,1 lehrt: „Wahrlich, nachdem sie dieser Seele sich bewufst geworden, stehen die Brahmanen ab vom Verlangen nach Kindern und Verlangen nach Besitz und Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bettler". Hier sind der dritte und vierte Stand noch nicht geschieden. Anders verhält es sich mit dem Könige Bṛihadratha, welcher Maitr. 1,2 sein Königreich aufgibt, in den Wald zieht und sich den höchsten Kasteiungen hingibt, in die Sonne starrt und mit emporgereckten Armen dasteht, und doch bekennen mufs: „Ich bin nicht des Âtman

kundig". Hier hat der Einsiedler, dessen Aufgabe es ist, neben der Meditation die Askese zu üben (Chând. 2,23,1), noch nicht das höchste Ziel erreicht; wenn einer, ohne den Âtman zu kennen, „Askese übt viel tausend Jahre lang, dem bringet es nur endlichen [Lohn]" (Bṛih. 3,8,10); Askese führt nur zum Pitṛiyâna (Bṛih. 6,2,16), und nur bei denen steht es anders, welche sprechen können: „unsere Askese ist der Glaube" (Chând. 5,10,1); Bufsen und Fasten sind nur ein Mittel, durch welches die Brahmanen den Âtman „zu erkennen suchen" (*vividishanti*, Bṛih. 4,4,22). Nach einigen ist das Tapas als Mittel des Âtmanwissens unerläfslich (Maitr. 4,3: *na atapaskasya âtmajñâne 'dhigamaḥ*), nach andern (Jâbâla-Up. 4) sowie nach der Konsequenz des Systems ist es entbehrlich. Denn solange das Ziel ein jenseitiges war, mochte man hoffen, durch asketische Absfumpfung des Hanges zum Diesseits diesem Ziele näher zu kommen; ist aber die Erlösung das Sichfinden als den Âtman und somit etwas, was nur als vorhanden erkannt, nicht als zukünftig bewirkt zu werden braucht, so wird die Askese des Vânaprastha ebenso überflüssig wie das Opfern und Vedastudium (Bṛih. 3,5. 4,4,21) des Gṛihastha; der Âtmanwissende ist *atyâçramin* „über die [drei] Âçrama's erhaben" (Çvet. 6,21). Er hat erreicht, was der Asket nur anstrebt, die volle Loslösung von seiner Individualität und allem, was zu ihr gehört, wie Familie, Besitz und Welt (Bṛih. 3,5. 4,4,22); weil er „alles von sich wirft" (*sam-ni-as*), heifst er *Sannyâsin*, weil er heimatlos „umherschweift", *Parivrâj*, *Parivrâjaka*, weil er, besitzlos, nur noch als „Bettler" lebt, *Bhikshu*.

3. Der *Sannyâsa*.

Ursprüngliche Bedeutung.

Der *Sannyâsa*, welcher ursprünglich nur die Aufhebung der ganzen brahmanischen Lebensordnung und ihrer drei Âçrama's ist, wurde mit der Zeit zu einem vierten und höchsten Âçrama gestaltet, welcher in der Regel, wenn auch nicht notwendig, erst nach Durchlaufung der Stadien des Brahmacârin, Gṛihastha und Vânaprastha gegen das Ende des Lebens folgen sollte. Hierdurch aber gewann er eine andere Bedeutung. War er ursprünglich eine Folgeerscheinung der Erkenntnis

des Âtman, so wurde er jetzt zu einem letzten und sichersten Mittel, durch das man jene Erkenntnis zu erlangen hoffte, und als ein solches Mittel der Âtmanerkenntnis und Erlösung tritt uns der Sannyâsa in einer Reihe späterer Upanishad's (die wichtigsten sind: *Brahma, Sannyâsa, Âruṇeyî, Kaṇṭhaçruti, Paramahaṅsa, Jâbâla, Âçrama*) entgegen, aus denen wir versuchen wollen, ein Bild jener absonderlichen Erscheinung des indischen Kulturlebens zu entwerfen. Bei der Geringschätzung, welche die Sannyâsins nach dem Vorbilde des Yâjñavalkya (Bṛih. 3,5. 4,4,21) gegen die vedische Tradition hegen, und bei dem Mangel einer andern Autorität ist es begreiflich, dafs die Regeln und Sprüche, aus denen die Sannyâsa-Upanishad's sich abgesetzt haben, im einzelnen voll von Widersprüchen sind.

Der *Sannyâsa* als Mittel des Âtmanwissens.

Vorbedingungen.

1) Vorbedingungen des Sannyâsa. Eine klare Unterscheidung aller vier Âçrama's von einander finden wir nur Jâb. 4 und Âçr. 1—4; letztere Upanishad unterscheidet das dritte und vierte Stadium dadurch, dafs der Vânaprastha in allen seinen vier Spielarten immer noch das Opfern im Walde fortführt, während die vier Arten des Sannyâsin davon entbunden sind. Jâb. 4 empfiehlt, erst nach Durchlaufung der Stadien der Brahmacârin, Gṛihastha und Vânaprastha zum Sannyâsa überzugehen, gestattet aber auch einen Übergang dazu direkt von jedem Stadium aus. Ebenso wird Kaṇṭh. 1 empfohlen, „in der richtigen Reihenfolge“ der Welt zu entsagen, während Kaṇṭh. 2 auch ein Abweichen von ihr gestattet wird. Sanny. 1 wird die Entsagung als ein „Hinausgelangen über die Lebensstadien“ (also noch nicht als viertes Stadium) bezeichnet; nach den Schilderungen Sanny. 2 und Kaṇṭh. 4 wird direkt vom Hausvatertum zur Entsagung übergegangen, sei es dafs Gṛihastha und Vânaprastha hier noch ohne Sukzession als Vorstufen der Entsagung nebeneinanderstehen (wie Chând. 2,23,1), sei es dafs Vânaprastha und Sannyâsin noch nicht (wie Âçr. 3—4 und später) bestimmt geschieden werden.

Abschied vom Leben.

2) Der Abschied vom Leben. Der Sannyâsa erfordert ein Aufgeben alles Besitzes Kaṇṭh. 1, ein Verzichten auf die sieben obern und sieben untern Welten, welche bei dieser Gelegenheit aufgezählt werden, Âr. 1, ein Verlassen von Söhnen,

Brüdern, Verwandten Âr. 1, von Vater, Sohn und Weib Âr. 5, von Lehrern und Verwandten Kaṇṭh. 4, von Kindern, Freunden, Weib, Verwandten Par. 1, ein Zurücklassen der Familie Âr. 2; nur der Vers Sanny. 2,7 gestattet auch, dafs der Entsager von seinem Weibe begleitet werde. Der Sannyâsa ist somit ein völliger Abschied vom Leben, daher, wie beim Sterben, auch hier eine Heiligung *(saṃskâra)* durch Sprüche und Zeremonien stattzufinden hat, Sanny. 1. Insbesondere hat der zur Entsagung Übergehende noch zum letztenmal ein Opfer darzubringen, in dessen Schilderung die Texte sehr auseinandergehen. Sanny. 1 schreibt ein Manenopfer und ein Brahmanopfer *(brâhmeshṭi)* vor, — von nun an lebt der Entsagende ohne Manenspende und Opfer, Par. 4, — Kaṇṭh. 4 verlangt, dafs zuerst zwölf Tage lang ein Agnihotram mit Milch gebracht werde, während welcher Zeit der Opfernde selbst nur von Milch leben soll; dann soll er, indem er alle seine bisherigen Opferpriester noch einmal wie früher wählt, Kaṇṭh. 1, ein *Vaiçvânara*-Opfer (an *Agni Vaiçvânara*, wohl zu verstehen wie Chând. 5,19—24) darbringen, Kaṇṭh. 1 und 4, begleitet von einem Mus an Prajâpati (vielleicht als Loskaufen von der Zeugung) und einem Kuchen in drei Schalen an Vishṇu, Kaṇṭh. 4. Hingegen wird Jâb. 4 das Opfer an Prajâpati mifsbilligt und nur das an Agni als *Prâṇa* (also wohl das Vaiçvânara-Opfer) gefordert, nach diesem aber noch ein *Traidhâtavîya*-Opfer an die drei Grundstoffe *Sattvam*, *Rajas* und *Tamas* verordnet. Hierbei wird Jâb. 4, entsprechend der hier durchgeführten Unterscheidung aller vier Stadien, der zum Sannyâsa Übergehende als Vânaprastha gedacht; daher die weiter folgende Verordnung, das Feuer durch den Priester aus dem Dorfe holen zu lassen; ist kein Feuer zu haben, so soll man im Wasser opfern, „denn das Wasser ist alle Gottheiten“ (vgl. oben S. 171 fg.). Dieses Opfern geschieht mit den Worten: „*Om!* ich opfere allen Gottheiten, *svâhâ*“, wobei das Wort *Om* alle drei Veden involviert, Jâb. 4; hierauf soll der Opfernde von dem Opferschmalz und der heilsamen Opferspeise kosten, Jâb. 4. Nach Kaṇṭh. 1 soll er auf die Opfergeräte symbolisch seine Glieder übertragen, wodurch er sich derselben entäufsert; nach Kaṇṭh. 4 soll er seine hölzernen

Gefäſse ins Feuer, seine irdenen ins Wasser werfen und die metallenen dem Lehrer schenken; nach Sanny. 1. Kaṇṭh. 4 die Reibhölzer ins Feuer werfen. Hierauf nimmt er symbolisch die Feuer, die er fortan nicht mehr unterhalten wird, in sich, Sanny. 1, in seinen Leib auf, Sanny. 2,4; die Opferfeuer nimmt er in sein Bauchfeuer (in dem er künftig das Prâṇa-Agnihotram bringt, oben S. 113—114), die Gâyatrî (d. h. den Veda, Chând. 3,12,1) in sein Redefeuer auf, Âr. 2. Es ist wohl dieses Aufnehmen der Opferfeuer in den eigenen Leib, welches symbolisch angedeutet werden soll, wenn der Entsager nach Kaṇṭh. 4, die Feuer anredend, von der Reibhölzerseite eine Handvoll Asche zu trinken, nach Jâb. 4 an den Feuern zu riechen hat. — Auſser diesen Zeremonien ist Sanny. 3 und Kaṇṭh. 5 noch von einer besondern Weihe *(dîkshâ)* die Rede, welche mittels des Hymnus Atharvav. 11,8 „Als sich Manyu eine Gattin aus des Saṃkalpa Haus erkor" usw. vollzogen werden soll. Da dieser Hymnus sich in herabsetzender Weise über die Entstehung des Leibes ausläſst (vgl. die Übersetzung oben I, I, S. 270—277), so hatte seine Verwendung vielleicht den Sinn, daſs man sich dabei von der eigenen Leiblichkeit lossagte. — Nach diesem Abschiede von dem Opferwesen folgt eine sehr bedeutsame Handlung, die daher auch von allen Texten immer wieder hervorgehoben wird, nämlich das Ablegen der, die Zugehörigkeit zum brahmanischen Religionsverbande anzeigenden, Opferschnur (Kaṇṭh. 2. 3. 5. Âr. 1. 3. 5. Brahma 3) und der auf die Familienabstammung hindeutenden Haarlocke (*çikhâ*, Kaṇṭh. 2. 3. Âr. 1. Brahma 3. Par. 1). Von nun an soll nur die Meditation als Opferschnur (Kaṇṭh. 2. Brahma 3. Par. 2) und das Wissen als Haarlocke dienen (Kaṇṭh. 2. Brahma 3), der zweitlose Âtman soll dem Entsager Opferschnur und Haarlocke sein, Par. 2. Nach Kaṇṭh. 4 wird die Opferschnur, nach Jâb. 6 auch die Haarlocke, mit den Worten „der Erde *svâhâ*" im Wasser geopfert, nach Âr. 2 soll man Opferschnur und Haarlocke in der Erde vergraben oder im Wasser versenken. Die spätere Systematisierung Âçr. 4, welche vier Rangstufen von Sannyâsin's unterscheidet, läſst den Bahûdaka mit Haarlocke und Opferschnur, den Haṅsa ohne Haarlocke mit Opferschnur und erst den Paramahaṅsa

als höchste Stufe ohne Haarlocke und Opferschnur, wie auch ohne Kopfhaare sein. Auch über diese besteht Meinungsverschiedenheit: Kaṇṭh. 2. 3. 4 fordert Entfernung der Haupthaare, Jâb. 5 Kahlköpfigkeit, Kaṇṭh. 5 nur eine kleine Tonsur, Sanny. 3 und Kaṇṭh. 5 Entfernung der Haare an Scham und Achselhöhle. — Zuletzt von allem folgt der Abschied vom Sohne, der den Vater noch eine Strecke begleitet, worauf unter feierlichen Sprüchen beide rechtsum kehren und fortgehen, ohne sich umzusehen, und ohne dafs der Sohn Tränen vergiefsen darf, Kaṇṭh. 2 und 3.

3) Kleidung und Ausrüstung. Auch über diese bestehen grofse Meinungsverschiedenheiten. Das Gewand soll nach Sanny. 3. Kaṇṭh. 5 braunrot, nach Jâb. 5 farblos, nach Kaṇṭh. 2 zerrissen oder aus Baumbast, nach Sanny. 4 geflickt sein; Âçr. 4 gestattet dem Bahûdaka Lendentuch und braunrotes Gewand, dem Paramahaṅsa nur Lumpen und Lendentuch; Par. 4 verlangt von ihm, dafs der Weltraum sein Kleid sei, Jâb. 6, dafs er „nackend, wie er geboren“ leben soll. — Mit Fell, Gürtel und Opferschnur müssen die, gleichfalls zur Unterscheidung der Kasten dienenden, Stäbe aus *Palâça-*, *Bilva-* und *Açvattha*-Holz abgelegt werden, Âr. 5. An ihre Stelle tritt der aus drei Stäben zusammengeflochtene Dreistab (*tridaṇḍam*, wohl als Zeichen der Ausgleichung der Kastenunterschiede) Sanny. 4, auch dieser wird verboten Kaṇṭh. 5. Jâb. 6. Âr. 2; an seine Stelle tritt der Einstab (Symbol völliger Ausgleichung) Par. 1, der Rohrstab Âr. 3; auch ihn verwehrt Par. 3 mit der Bemerkung, dafs, wer nur die Erkenntnis als Stab trage, mit Recht ein Einstabiger heifse. Âçr. 4 bringt auch hier System hinein, indem sie dem Bahûdaka den Dreistab, dem Haṅsa den Einstab gestattet, dem Paramahaṅsa jeden Stab verbietet. Ebenso wird Sanny. 3 ein Sieb, Kaṇṭh. 5 ein Tuchfetzen zum Durchseihen des Getränks, um keine Lebewesen zu verschlucken, gestattet, hingegen Jâb. 6 und in den Versen Kaṇṭh. 5 auch die Tuchseihe verboten. Eine Decke wird Par. 1 gestattet, jedoch Par. 2 für die höchste Stufe verboten. Eine Zusammenfassung der Gegenstände, welche eine mildere Observanz dem Sannyâsin erlaubt, geben die Verse Sanny. 4:

Kleidung.

Ausrüstung.

Topf, Trinkschale und Feldflasche,
Die Dreistütze, das Schuhepaar,
Geflickter Mantel, Schutz gebend
Bei Frost und Glut, das Lendentuch,
Badehose und Tuchseihe,
Dreifacher Stab und Überwurf.

Dieselben Gegenstände werden, unter Wiederholung derselben Verse, Kaṇṭh. 5 dem Sannyâsin verboten, womit auch die Aufzählung in Prosa Jâb. 6 übereinstimmt. Âçr. 4 gestattet sie dem Bahûdaka und verwehrt sie nur dem Paramahaṅsa. Eigentümlich ist die Vorschrift Âr. 5, dafs sich der Entsager den Omlaut auf die Glieder auftragen soll.

Nahrung. 4) Nahrung. Der Sannyâsin mufs vom Erbettelten leben, Kaṇṭh. 5, nur Bettelbrot und Spaltfrüchte, Sanny. 4,5, Wasser, Wind und Früchte, Sanny. 2,4, sollen seine Nahrung sein. Das Betteln soll nach Kaṇṭh. 2 bei allen vier Kasten, deren Unterschiede für den Sannyâsin nicht mehr bestehen, betrieben werden. Âçr. 4 unterscheidet auch hier Stufen: die Kuṭîcara's sollen in den Häusern ihrer Kinder, die Bahûdaka's in wohlgesitteten Brahmanenfamilien, und erst die Paramahaṅsa's bei allen vier Kasten betteln. Beim Betteln bedient sich der Sannyâsin nach Âr. 4 eines Tongefäfses, Gurkengefäfses oder Holzgefäfses, wohingegen nach Kaṇṭh. 5. Jâb. 6 der Bauch sein Gefäfs, nach Kaṇṭh. 2 die Hand sein Gefäfs, nach Âr. 5 der Bauch oder die Hand sein Gefäfs bilden soll. Nach Kaṇṭh. 5 soll der Entsager „Bettelbrot essen, aber kein Almosen geben“, *bhikshâçî na dadyât*, wofür, mit einer ganz geringen Änderung, *bhikshâçî 'shad adyât* „er soll, vom Bettelbrot lebend, wenig essen“, gelesen werden könnte. Dies würde zu andern Stellen stimmen, nach denen der Entsager das Essen nur als Arzenei gebrauchen soll, Kaṇṭh. 2. Âr. 3, nur so essen soll, dafs sein Fett nicht zunimmt, und er mager bleibt, Kaṇṭh. 2. Doch soll er diese und andere Entbehrungen, wenn er sich schwach fühlt, nur so weit treiben, dafs keine Beschwerde entsteht, Kaṇṭh. 2; ist er krank, so soll er die Entsagung nur im Geiste oder mit Worten üben, Jâb. 5. Mit Erweiterung der Prâṇâgnihotra-Theorie (oben S. 113—114) heifst es Kaṇṭh. 4: „was er dann des Abends

ifst, das ist sein Abendopfer, was des Morgens, sein Morgenopfer, was am Neumond, sein Neumondopfer, was am Vollmond, sein Vollmondopfer, und wenn er sich im Frühling Haupthaare, Bart, Körperhaare und Nägel [aufs neue] schneiden läfst, so ist das sein Agnishṭoma [eine Art Somaopfer]".

5) Aufenthaltsort. Die wesentlichen Merkmale des Entsagers sind schon in den drei Hauptnamen enthalten, welche er führt. Als *Sannyâsin* soll er „alles von sich werfen", als *Bhikshu* nur als „Bettler" leben, und als *Parivrâj*, *Parivrâjaka* heimatlos als „Pilger (Vagabund)" umherschweifen. Er ist an keine Örtlichkeit mehr gebunden. Für ihn hat es kein Interesse mehr, in *Avimuktam* zu sterben (einer Örtlichkeit bei Benares, welche dem dort Sterbenden die sofortige Erlösung sichert, Upanishad's S. 617. 706), denn er trägt die *Varaṇâ* und die *Asi* (zwei Flüfschen, zwischen denen Benares liegt und von welchen es seinen Namen *Vârâṇasî* führen soll) als den Bogen (*varaṇa*) der Augenbrauen und die Nase (*nâsâ*) immer mit sich, Jâb. 1—2. In der Regel wird er am Ufer des Wassers Kaṇṭh. 2, auf Sandbänken im Flusse oder vor Tempeltüren Sanny. 4. Kaṇṭh. 5 verweilen, und auf dem Erdboden sitzen oder liegen Âr. 4. Nach Jâb. 6 soll er „in einem öden Hause, einem Göttertempel, auf einem Grashaufen, einem Ameisenhaufen, an einer Baumwurzel, in einer Töpferwerkstatt, bei einem Feueropfer, auf einer Flufsinsel, in einer Berghöhle, einer Schlucht, einem hohlen Baume, an einem Wasserfalle oder auf dem Erdboden heimatlos weilen". In einem Dorfe darf er nur eine Nacht, in einer Stadt nur fünf Nächte sich aufhalten, Kaṇṭh. 2 (nach Âr. 4 tritt diese Regel erst auf der Stufe der Haṅsa's in Kraft): eine Ausnahme macht die Regenzeit, Kaṇṭh. 5; während der vier Regenmonate (eine Glosse macht daraus zwei, Up. S. 699) darf er in einem Dorfe oder in einer Stadt bleiben, Kaṇṭh. 2, die übrigen acht Monate soll er umherpilgern, sei es allein oder zu zweien, Âr. 4.

6) Beschäftigung. Der Sannyâsin vollbringt, wie wir sahen, keine Opfer mehr, an deren Stelle die Ernährung des eignen Leibes tritt, Kaṇṭh. 4, und ebenso lebt er fortan ohne Vedastudium Par. 1. Âr. 1, ohne die Vedasprüche Âr. 2, doch

soll er „von allen Veden das Âraṇyakam hersagen, die Upanishad hersagen“, Âr. 2. Alle Texte verlangen von ihm „Baden, Nachsinnen und Reinheit durch heil'ge Wasser“ Sanny. 4. Kaṇṭh. 5, Waschungen bei Anbruch der drei Tageszeiten Âr. 2, Waschen und Mundausspülen, „mit dem Wasser als Gefäfs“ (d. h. ohne Gefäfs) Kaṇṭh. 2. Besonders empfohlen werden ihm aufserdem noch das Schweigen Kaṇṭh. 3, die Meditation Âr. 2 und die *Yoga*-Übung Sanny. 4. Als seine Haupttugenden werden Âr. 3 „Keuschheit, Nichtschädigung, Besitzlosigkeit und Wahrhaftigkeit“ genannt. Er spricht: „vor mir haben Frieden alle Wesen, denn von mir ist alles erschaffen worden“ Âr. 3; Gold soll er nicht annehmen, nicht anrühren, ja nicht einmal ansehen, Par. 4. Alle Lüste hat er aufgegeben, Erkenntnis ist sein Stab, darum heifst er mit Recht „Einstabiger“; wer aber zum Holzstabe greift, weil dieser ihm die Freiheit verleiht, „von allem zu essen“, der ist ein falscher Sannyâsin und fährt zur Hölle, Par. 3. Der wahre Entsager

Verhalten. hingegen „soll Liebe, Zorn, Begierde, Verblendung, Trug, Stolz, Neid, Selbstsucht, Eigendünkel und Unwahrheit fahren lassen“, Âr. 4. Er ist „frei von den sechs Wogen [des Saṃsâra: Hunger, Durst, Kummer, Wahn, Alter und Tod], indem er Tadel, Stolz, Eifersucht, Trug, Hochmut, Wunsch, Hafs, Lust, Schmerz, Verlangen, Zorn, Habgier, Wahn, Freude, Ärger, Selbstsucht und alles dergleichen dahinten läfst: und weil von ihm sein eigner Leib nur als ein Aas wird angesehen, so wendet er sich von diesem verkommenen Leibe, welcher die Ursache ist von Zweifel, Verkehrtheit und Irrtum, für immer ab, richtet auf jenes [Brahman] beständig sein Erkennen, nimmt in ihm selber seinen Stand und weifs von ihm, dem Ruhigen, Unwandelbaren: jener Zweitlose, ganz aus Wonne und Erkenntnis Bestehende, bin ich selbst, er ist meine höchste Stätte, meine Haarlocke, meine Opferschnur“, Par. 2. Er freut sich nicht, wenn man ihn lobt, flucht nicht, wenn man ihn schmäht, Kaṇṭh. 5; „er lockt nicht an, und er stöfst nicht ab; für ihn gibt es keine Vedasprüche mehr, keine Meditation, keine Verehrung, kein Sichtbares und kein Unsichtbares, kein Gesondertes und kein Ungesondertes, kein Ich, kein Du und keine Welt. ... Im Schmerze unentwegt,

in der Lust ohne Verlangen, in der Begierde entsagend, allerwärts weder am Schönen noch am Unschönen hängend, ist er ohne Hafs und ohne Freude. Aller Sinne Regung ist zur Ruhe gekommen, nur in der Erkenntnis verharrt er, festgegründet im Âtman", Par. 4. „Dann mag er die grofse Reise antreten, indem er sich der Nahrung enthält, ins Wasser geht, ins Feuer geht oder einen Heldentod wählt; oder auch er mag zu einer Einsiedelei der Alten sich begeben", Kaṇṭh. 4. Jâb. 5.

4. Der *Yoga*.

Der *Yoga* als Konsequenz der Âtmanlehre.

In dem Bewufstsein der Einheit mit dem Âtman als Prinzip aller Dinge besteht die Erlösung. Sie ist ihrem Wesen nach einerseits eine Vernichtung alles Begehrens, anderseits eine Vernichtung des Wahnes der vielheitlichen Welt. Erstere wird, wie wir sahen, vom *Sannyâsa* angestrebt; letztere durch künstliche Vorbereitungen hervorzubringen, ist die Aufgabe des *Yoga*. Dieser ist daher, von Auswüchsen und Übertreibungen abgesehen, eine vollkommen verständliche Konsequenz der Upanishadlehre. Denn wenn in dem Sicheinswissen mit dem Âtman das höchste Ziel liegt, warum soll man nicht versuchen, durch geflissentliche Loslösung von der illusorischen Erscheinungswelt und durch Konzentration in dem eignen Selbste dieses Ziel zu erreichen? Dafs aus den Übungen des Yoga ein Nutzen für die Aufsenwelt wenig oder gar nicht abfliefst, kommt für eine tiefere ethische Beurteilung nicht in Betracht (oben S. 327); das einzige wesentliche Bedenken gegen die in Indien zu allen Zeiten hochgehaltenen und noch heute weit verbreiteten Übungen des Yoga (wie anderseits gegen die geflissentlichen Bufsübungen des Pietismus im Abendlande) liegt darin, dafs sie dasjenige auf künstlichem Wege hervorbringen wollen, was nur dann ganz echt ist, wenn es von selbst und ohne Zutun unseres Willens entsteht; tout ce qui n'est pas naturel, est imparfait, wie Napoleon gesagt haben soll. Übrigens berühren sich die Phänomene beim Yoga nicht nur, wie oft hervorgehoben, mit gewissen, auch bei uns vorkommenden, krankhaften Zuständen (Hypno-

Bedenken gegen den *Yoga*.

tismus, Katalepsie u. dgl., worauf wir nicht eingehen, da das in den Upanishad's vorliegende Material dazu keine Veranlassung gibt), sondern auch mit der durchaus gesunden und erfreulichen Erscheinung der ästhetischen Kontemplation: die überirdische Freude, welche wir beim Anschauen des Schönen in der Natur wie in der Kunst empfinden, beruht auf einem ähnlichen Selbstvergessen der eignen Individualität und Einswerden von Subjekt und Objekt, wie es der Yoga durch künstliche Mittel anstrebt, die wir jetzt betrachten wollen.

Das spätere Yoga-system. In nachvedischer Zeit ist die Yogapraxis zu einem förmlichen System mit eigenem Lehrbuche (den Sûtra's des Patañjali) fortgebildet worden. Die Entstehung dieses Systems fällt, wie schon die ersten Anfänge desselben Kâṭh. 3 und 6. Çvet. 2. Maitr. 6 zeigen, in die Zeit, wo der ursprüngliche Idealismus der Upanishadlehre bereits anfing, zur realistischen Sâñkhyaphilosophie zu erstarren. Auf dieser, dem ursprünglichen Yogagedanken sehr wenig angemessenen Grundlage hat sich das spätere Yogasystem aufgebaut. Daher legt dieses System auf die äufserlichen Mittel *(sâdhana)* und die dadurch erlangten äufserlichen Zwecke *(vibhûti)* das Hauptgewicht, behandelt die Einswerdung mit dem allein realen Âtman, welche das ursprüngliche Ziel des Yoga war, als eine Isolation *(kaivalyam)* des Purusha von der Prakṛiti und läfst die eigentliche Hauptsache, die Meditation des Âtman mittels der Silbe *Om*, ganz in den Hintergrund treten. Nur der Theismus wurde, im Widerspruch mit der gewählten Sâñkhyagrundlage, aus spätern Upanishad's herübergerettet und dem System äufserlich aufgepfropft, ohne doch rechtes Leben auf diesem ungeeigneten Boden gewinnen zu können (oben S. 215). Ein merkwürdiges Zeugnis für diese theistische Modifikation des Sâñkhyasystems im Dienste der Yogalehre ist die Cûlikâ-Upanishad, welche, auf dem Boden der fünfundzwanzig Prinzipien des Sâñkhyam stehend, diesen rein äufserlich „als sechsundzwanzigsten" (oder, wohl mit Einrechnung von Cittam, als siebenundzwanzigsten) den *Îçvara* anreiht (Cûl. 14) und seinen Unterschied von den Purusha's nur in der Freiheit sieht, mit welcher er an den Brüsten „der Werdemutter Mâyâ" trinkt, Cûl. 6:

Die Knäblein freilich sind zahllos,
Die da trinken die Sinnenwelt,
Doch einer nur als Gott trinkt sie,
Dem eignen Willen folgend frei.

Die acht *añga's.*

Im folgenden beschränken wir uns auf den *Yoga*, soweit wir ihn durch die Upanishad's verfolgen können, und entnehmen nur als Fachwerk für unsere Darstellung aus dem nachvedischen System die „acht Artikel (*añga*)“, in die sich die Yogapraxis gliedert, und von denen die fünf letzten (nebst *Tarka* als sechstem) schon an zwei Upanishadstellen, wenn auch noch nicht in der systematischen Folge, aufgezählt werden (Maitr. 6,18. Amṛitab. 6). Die spätern acht Añga's sind: 1) *yama* Zucht (bestehend in Nichtschädigung, Wahrhaftigkeit, Nichtstehlen, Keuschheit, Armut), 2) *niyama* Selbstzucht (Reinheit, Genügsamkeit, Askese, Studium, Gottergebenheit), 3) *âsanam* Sitzen (am rechten Ort und in richtiger Körperhaltung), 4) *prâṇâyâma* Regulierung des Atmens, 5) *pratyâhâra* Einziehung (der Sinnesorgane), 6) *dhâraṇâ* Fixierung (der Aufmerksamkeit), 7) *dhyânam* Meditation, 8) *samâdhi* Absorption (völlige Einswerdung mit dem Gegenstande der Meditation).



Diese Forderungen sehen wir vereinzelt schon in den ältern Upanishad's auftauchen. So den *Pratyâhâra*, wenn Chând. 8,15 gefordert wird, „alle seine Organe in dem Âtman zum Stillstande zu bringen“, und den *Prâṇâyâma*, wenn Bṛih. 1,5,23 als „einziges Gelübde“ befohlen wird, einzuatmen und auszuatmen. Hier und an andern Stellen (oben S. 113) tritt an Stelle des Opferns das geregelte Atmen, welches dann als symbolischer Akt von hier aus in den Yoga übernommen worden zu sein scheint. Das Wort *Yoga* im technischen Sinne findet sich zuerst, wenn nicht Taitt. 2,4, so doch Kâth. 2,12 (*adhyâtma-yoga*). 6,11. 18. Çvet. 2,11. 6,13. Maitr. 6,18 etc. Die richtige Erklärung desselben als „Anschirrung, Anschickung“ ergibt sich aus dem Mahânâr. 63,21 und Maitr. 6,3 vorkommenden Ausdrucke: *âtmânam yuñjîta*, während der Yoga Maitr. 6,25 als „Verbindung“ (zwischen Prâṇa und Omlaut) gefaſst zu werden scheint. Die genannten Upanishad's

enthalten auch die erste Theorie der Yogapraxis; Kâṭh. 3,13 fordert mit Anlehnung an sâñkhyaartige Vorstellungen, dafs man Rede und Manas in der Buddhi, diese in dem von ihr noch unterschiedenen Mahân, diesen im Avyaktam „hemmen solle“ *(yacchet)*, und Kâṭh. 6,10—11 verlangt Fesselung *(dhâraṇâ)* der Organe (Sinne, Manas, Buddhi), damit man den dadurch von ihnen allen isolierten Purusha aus dem Leibe herausziehen könne, wie den Halm aus dem Schilfrohre (6,17). Çvet. 2,8—15 behandelt schon die Wahl des Orts (2,10), die Art des Sitzens (2,8), die Regelung des Atmens (2,9), die Fesselung von Sinnen und Manas im Herzen (2,8. 9) und bespricht 2,11—13 die Begleit- und Folgeerscheinungen des Yoga. Hieran schliefst sich die Empfehlung des schon Chând. 1,1. Taitt. 1,8 als Symbol des Brahman vorkommenden Lautes *Om* als Vehikel *(âlambanam*, Kâṭh. 2,17) der Meditation, als Reibholz (Çvet. 1,14. Dhyânab. 20), als Bogen (Muṇḍ. 2,2,4. Dhyânab. 19) oder als Pfeil (Maitr. 6,24), um die Finsternis zu durchbohren und Brahman als Ziel zu treffen. Die drei Moren *(a, u, m)*, aus denen der Laut Om besteht, werden zuerst erwähnt Praçna 5. Maitr. 6,3, während die dreieinhalbte Mora als der „moralose“ Teil des Wortes Mâṇḍ. 12, als die „Spitze des Omlautes“ Maitr. 6,23 zuerst vorkommt. An diese Anfänge schliefsen sich die Schilderungen der Yogapraxis, welche Maitr. 6,18—30 und in den Yoga-Upanishad's des Atharvaveda (die wichtigsten sind: *Brahmavidyâ, Kshurikâ, Cûlikâ; Nâdabindu, Brahmabindu, Amṛitabindu, Dhyânabindu, Tejobindu; Yogaçikhâ, Yogatattva* und *Haṅsa*) vorliegen, und auf die wir unsere Darstellung gründen, indem wir der spätern Ordnung der acht Artikel *(yama, niyama, âsanam, prâṇâyâma, pratyâhâra, dhâraṇâ, dhyânam, samâdhi)* folgen.

1) yama und 2) niyama.

1) *yama*, Zwang und 2) *niyama*, Selbstzwang. — Diese beiden Glieder kommen bei den Aufzählungen Maitr. 6,18 und Amṛitab. 6 noch nicht vor, vermutlich weil sie als die allgemeinen (objektiven und subjektiven) Pflichten stillschweigend vorausgesetzt werden. Hierherziehen kann man, nebst vielem andern, die Bemerkung Yogat. 15, dafs der Yogin allen Wesen Schutz gewährt, da er sie als sein Selbst weifs, und Warnungen wie Amṛitab. 27:

Vor Furcht, vor Zorn und vor Schlaffheit,
Vor zu viel Wachen, zu viel Schlaf,
Vor zu viel Nahrung, Nichtnährung
Soll der Yogin sich hüten stets.

3) *âsanam*, das Sitzen. Gewicht wird zunächst auf die Auswahl der richtigen Örtlichkeit gelegt. Schon Çvet. 2,10 schreibt für die Yogaübung vor: 3) *âsanam*

Rein sei der Ort und eben, von Geröll und Sand,
Von Feuer, von Geräusch und Wasserlachen frei;
Hier, wo den Geist nichts stört, das Auge nichts verletzt,
In windgeschützter Höhlung schicke man sich an.

Maitr. 6,30 verlangt „eine reine Gegend“, Amṛitab. 17 einen „ebenen Erdboden, der lieblich ist und fehlerfrei“; nach Yogat. 15 soll der Yoga „an unverbotnem, windstillem, entlegnem, störungsfreiem Ort“ geübt werden; Kshur. 2. 21 verordnet, dafs man „einen lautlosen Ort“ wähle. — In bezug auf die Art des Sitzens fehlen in den Upanishad's noch die extravaganten, auf Veräufserlichung deutenden Bestimmungen des spätern Yoga, der nicht weniger als 84 Sitzarten unterscheidet. Çvet. 2,8 schreibt nur dreifache Geradehaltung (von Brust, Hals und Kopf) und Ebenmäfsigkeit des Sitzens vor; Amṛitab. 18 betont die Richtung nach Norden (die Region des Götterweges) und empfiehlt nur drei Sitzarten, den Lotossitz (*padmâsanam*, das Sitzen mit untergeschlagenen Beinen, in Indien die gewöhnliche Art zu sitzen), den Kreuzformsitz (*svastikam*) und den Glückessitz (*bhadrâsanam*, beide wenig von dem ersten verschieden); Yogaç. 2 verordnet, den Sitz nach Lotosart zu wählen, „oder wie es ihm sonst beliebt“, die Nasenspitze zu fixieren und Hände und Füfse anzuschmiegen: Amṛitab. 22 empfiehlt, dafs der Yogin regungslos und fest sitze, „von seitwärts, oben und unten in sich zurückgesenkt den Blick“; Kshur. 2 betont nur „des Sitzens rechte Art“, Kshur. 4 spricht von einem Hinneigen von Brust, Hüften, Angesicht und Hals zum Herzen hin. Eine besondere Art der Körperhaltung schildern die Schlufsverse Sanny. 4. — Wie *yama* und *niyama* wird auch *âsanam* in den Upanishad's noch nicht als Añga des Yoga gezählt, der daher noch nicht, wie später, acht, sondern sechs

Die sech *añga's*, Maitr. 6, Amṛitab.

Glieder hat (*shaḍ-aṅgo Yoga' ucyate* Amṛitab. 6 und Maitr. 6,18), als welche Maitr. 6,18 aufgezählt werden: *prâṇâyâma, pratyâhâra, dhyânam, dhâraṇâ, tarka, samâdhi.* Dieselbe Aufzählung, nur mit Einschiebung von *prâṇâyâma* an dritter Stelle, kehrt wieder Amṛitab. 6. Auffallend ist, daſs beide Aufzählungen *dhâraṇâ* nicht vor, sondern nach *dhyânam* haben, was auf einer etwas andern Auffassung dieser Begriffe als der später üblichen beruhen könnte. An fünfter Stelle erwähnen beide Verzeichnisse *tarka*, Reflexion, welches Amṛitab. 16 als „Nachdenken, das der Lehre nicht zuwider ist", definiert wird, während es der Kommentator zu Maitr. 6,18 p. 130,11 als Kontrollierung des *dhyânam*, hingegen p. 133,17 als die aus dem *dhyânam* hervorgehende zweifelfreie Erkenntnis erklärt.

prâṇâyâma. 4) *prâṇâyâma*, Regelung des Atmens. Sie zerfällt in *recaka, pûraka, kumbhaka* (auch, was Garbe bestreitet, in den Yogasûtra's 2,50 erwähnt, indem nur, nach einer in den Sûtra's beliebten Manier, andere Namen gewählt werden, als *vâhya - abhyantara - stambha - vṛitti*). Nach der Hauptstelle Amṛitab. 10 fg. ist 1) *recaka* das Ausatmen, welches langsam geschehen soll, Kshur. 5, 2) *pûraka* das Einatmen, beschrieben Yogat. 12, nach Amṛitab. 19 durch das eine Nasenloch unter Schlieſsung des andern mit dem Finger, nach Amṛitab. 13. Dhyânab. 21 durch den wie ein Lotosrohr gespitzten Mund, 3) *kumbhaka* der Einbehalt des Atems in der Brust, Amṛitab. 12. Yogat. 13, von wo er, wie es nach Kshur. 4. 6 fg. scheint, kraft der Meditation alle Glieder des Leibes durchdringt. Bei *recaka* soll man an Çiva, bei *pûraka* an Vishṇu, bei *kumbhaka* an Brahmán denken, Dhyânab. 11—13. Der *prâṇâyâma* hat die Wirkung, alle Sünden zu verbrennen, Amṛitab. 7—8.

pratyâhâra. 5) *pratyâhâra*, Einziehung der Sinnesorgane, schon Chând. 8,15 erwähnt. Wie die Schildkröte ihre Glieder einzieht, Kshur. 3. Yogat. 12, so zieht man alle Sinne nebst dem regsamen Manas, welche nur Ausstrahlungen des Âtman sind, Amṛitab. 5, in sich zurück, hemmt sie, Kâṭh. 3,13, schlieſst sie ein im Herzen, Çvet. 2,8, und bringt sie dadurch zum Stillstande, Kâṭh. 6,10. Hierdurch bringt man die Sinnendinge in sich zur Ruhe, Maitr. 6,19, und die Sinne werden niedergehalten wie im Schlafe, Maitr. 6,25.

6) *dhâraṇâ*, die Fixierung, betrifft das Manas, welches als Organ der Wünsche die Erlösung verhindert, wenn man es nicht hemmt, im Herzen abschliefst, zunichte macht und so zur Manaslosigkeit gelangt, Brahmab. 1—5. Maitr. 6,34 (Up. S. 357). Man soll daher das Manas nach aufsen zurückhalten, Maitr. 6,19 (eine höhere Art der *dhâraṇâ* schildert das Folgende 6,20), allerwärts zügeln, Yogaç. 3, in dem Selbst versenken, Amṛitab. 15, bis dafs es ganz in sich zergeht, Nâdab. 18. Die Einschliefsung des Manas im Herzen lehrt auch Kshur. 3, während im übrigen diese Upanishad davon den Namen hat, dafs sie eine *kshurikâ dhâraṇâ* lehrt, eine Fixierung der Aufmerksamkeit des Manas auf die einzelnen Glieder und Adern des Leibes, wodurch man dieselben mit dem Manas als Messer (*kshura*) sukzessive von sich abschneidet und dadurch die Freiheit vom Begehren erreicht. 6) *dhâraṇâ*

7) *dhyânam*, die Meditation. Wenn auch *svâdhyâya* unter den Niyama's (oben S. 345) vorkommt, so wird doch im allgemeinen das Vedastudium von dem Yogin mit grofser Geringschätzung behandelt. Er ist nicht stolz auf brahmanische Abstammung, nicht auf Erlösungsschriftenwust, Tejob. 13, er hat, nach realer Einsicht suchend, die Bücher durchforscht und statt Kornes nur Spreu in ihnen gefunden, Brahmab. 18; darum wirft er die Bücher fort, als brennten sie, Amṛitab. 1; die einzige Wissenschaft ist, wie man das Manas im Herzen zunichte macht, „das andre ist gelehrter Kram", Brahmab. 5. An Stelle des Vedawissens tritt die Meditation des Wortes, das schon nach Kâṭh. 2,15 „alle Veden uns verkünden", des *Praṇava*, d. h. des heiligen Lautes *Om*. Er ist die beste Stütze, Kâṭh. 2,17, ist der Bogen, auf dem die Seele als Pfeil zu Brahman fliegt, Muṇḍ. 2,2,4, ist der Pfeil, der vom Leibe als Bogen abgeschnellt wird, um die Finsternis zu durchbohren, Maitr. 6,24, das obere Reibholz, das mit dem Leibe als unterm Reibholze das Feuer der Gottschauung entzündet, Çvet. 1,14, das Netz, mit dem man den Prâṇafisch herauszieht und im Âtmanfeuer opfert, Maitr. 6,26, das Schiff, auf dem man über den Äther des Herzens überfährt, Maitr. 6,28, der Wagen, der zur Brahmanwelt fährt, Amṛitab. 2. Seine drei Moren *a u m* sind Feuer, Sonne und Wind, Maitr. 6,3, sind der Inbegriff

7) dhyânam

Verachtung der Gelehrsamkeit.

Der Om-Laut

Die drei Moren.

aller Dinge, Maitr. 6,5; wer sie meditiert, gelangt durch eine Mora zur Menschenwelt, durch zwei zum Pitṛiyâna, durch drei zum Devayâna, Praçna 5. Aufser den drei Moren aber hat das Wort einen vierten moralosen Teil, Mâṇḍ. 12, der die Spitze des Omlautes bildet, Maitr. 6,23, und der weiterhin als die dreieinhalbte Mora bezeichnet wird, Nâdab. 1. Dhyânab. 17. Yogat. 7 usw. Diese Halbmora ist es, welche zum höchsten Ziele führt, Yogat. 7. Sie wird repräsentiert durch den Punkt *(bindu)* des Anusvâra, den Kraftpunkt, welchem das höchste Sinnen gilt, Tejob. 1, und klingt nach in dem Nachhall *(nâda)*, dem tonlosen *m*-Laute *(asvara makâra)* Amṛitab. 4, welcher nach Amṛitab. 24 vollkommen lautlos, ohne Geräusch, Konsonant, Vokal und Ton ist, hingegen nach Brahmavidyâ 13 wie der Nachhall eines angeschlagenen Blechtopfes, einer Glocke, nach Dhyânab. 18 wie langgezogene Öltropfen, wie nachsummender Glockenton klingt, nach Haṅsa 10 auf zehnfache Art hervorgebracht werden kann, von denen die letzte, wie Donnerhall tönende, empfohlen wird. Vgl. auch über die Aussprache des Nachhalls Atharvaçikhâ 1 (Up. S. 728). Mit zunehmender Überbietung werden dem Omlaute fünf Moren, Amṛitab. 30, drei Moren und drei Nachhalle, Pranou Up. S. 863 (2. Aufl. S. 868), drei Moren nebst Halbmora, Anusvâra und Nachhall, Râmott. 2, drei Moren und vier Halbmoren, Râmott. 5, ja schliefslich in verschiedenem Sinne zwölf Bestandteile zugeschrieben, Nâdab. 8—11. Kshur. 3. Amṛitab. 23. Nṛisiṅhott. 2 (Up. S. 782 fg.). — Unermüdlich sind die Upanishad's, je später um so mehr, in der allegorischen Deutung der drei oder dreieinhalb Moren auf Agni, Vâyu, Sonne, Varuṇa, Nâdab. 6—7, auf die drei Welten, drei Veden, drei Feuer, drei Götter, drei Tagzeiten, drei Metra, drei Guṇa's, Brahmavidyâ 4—7. Yogat. 6—7. Atharvaçiras 5. Atharvaçikhâ 1 usw., wobei dann die Meditation der Halbmora (des Punktes oder Nachhalles) als über alle diese Dinge hinausführend gepriesen wird.

[Margin notes: ...e Halbmora. — Weitere Moren. — ...llegorische Deutungen. — Motiv des ...-Kultus.]

Im Grunde war es die schon früh zum Bewufstsein gekommene Unerkennbarkeit des Weltprinzips, des Brahman oder Âtman, und seine Unausdrückbarkeit durch Worte, Begriffe und Bilder *(neti, neti!)* gewesen, welche dazu getrieben hatte, etwas so völlig Sinnloses und daher gerade besonders

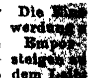
Geeignetes wie die Silbe *Om* als Symbol des Brahman zu wählen. Aber dieselbe Erwägung trieb dann weiterhin, auch über den Omlaut hinauszugehen, zunächst zu der Halbmora, und endlich auch über diese, Dhyânab. 4:

> Höher ist als die Grundsilbe
> Der Punkt, höher als er der Hall;
> Die Silbe mit dem Laut schwindet, —
> Lautlos die höchste Stätte ist.

Diese höchste Stätte, welche durch kein Wort noch Wortgeflecht ausgedrückt wird, Tejob. 7, kann nicht durch Om, sondern nur lautlos meditiert werden. Durch den Omlaut soll man den Yoga nur „anknüpfen“, Brahmab. 7; er ist der Wagen, welchen man verläfst, wo der Fahrweg aufhört und der Fufsweg anfängt, Amritab. 3. *Om* ist immer nur das „Wortbrahman“, über welches hinaus noch das Höchste liegt, Brahmab. 17. „Hier bedeutet das Wort den Laut Om: durch diesen emporgestiegen, gelangt man in dem Nichtworte zur Vernichtung“, wie die Blumensäfte im Honigseim, Maitr. 6,22. Hiermit wird die achte und höchste Stufe des Yoga erreicht.

8) *samâdhi*, Absorption. In sie geht die Meditation über, wenn Subjekt und Objekt, Seele und Gott, so völlig in einander fliefsen, dafs das Bewufstsein des eignen Subjektes ganz erlischt, und dasjenige eintritt, was Maitr. 6,20—21 als *nirâtmakatvam* (Entselbstigung) bezeichnet wird. Für die empirische, lokalisierende Anschauung erscheint diese Einswerdung, im Anschlufs an Vorstellungen wie Chând. 8,6,5—6. Taitt. 1,6, als ein Emporsteigen des Meditierenden aus dem Herzen durch die Ader *Sushumnâ* und das *Brahmarandhram* zur Vereinigung mit dem welterfüllenden Brahman. Dieser Prozefs wird in mannigfacher und wenig zusammenstimmender Weise beschrieben. Das Herz erscheint als Lotosblume, eine schon seit Chând. 8,1,1 geläufige Anschauung (oben S. 259). „Es hängt, von Adern umsponnen, herab fast (*â*) wie ein Blütenkelch“, in ihm flammt ein grofses Feuer, aus dessen Mitte sich eine nach oben strebende Spitzflamme erhebt, Mahânâr. 11,8—12. Nähere Beschreibungen dieser Herzlotosblüte finden sich Dhyânab. 14—16. Hansa 8 und öfter. Nach Yogat. 9—11 wird

8) samâdhi



diese Lotosblüte bei der Meditation des *a* leuchtend, bei *u* erschliefst sie sich, bei *m* erklingt sie leise und wird bei der Halbmora regungslos. Nach Yogaç. 4—7 ist im Leibe (im Herzen) eine Sonne, in dieser ein Feuer, in diesem eine Spitzflamme, welche der höchste Gott ist. Dieser dringt bei der Yogameditation durch die Herzsonne hindurch:

Sodann schlängelt er sich aufwärts
Durch der Sushumnâ glänzend Tor;
Die Schädelwölbung durchbrechend,
Schaut er schliefslich das Höchste an.

Nach Maitr. 6,38 ist im Herzen eine Sonne, in dieser ein Mond, in diesem ein Feuer, in diesem das *Sattvam*, in diesem die Seele, welche alle die genannten Kreise durchdringt, die viernetzige Brahmanhülle (*annamaya, prâṇamaya, manomaya, vijñânamaya*, Taitt. 2) zerreifst (Maitr. 6,28. 38), mit dem Schiffe *Om* über den Äther des Herzens überfährt (Maitr. 6,28) und so schliefslich zum Schauen des Höchsten gelangt. Vgl. auch die Schilderung des Herzensäthers, Maitr. 6,22, und seiner Durchstofsung, Maitr. 6,27. Hiernach werden wir auch Brahmavidyâ 8—10 den *çañkha* nicht mit dem Scholiasten von der Hirnmuschel, sondern von der Herzmuschel zu verstehen haben; in ihr glänzt nach dieser Stelle das *a* als Sonne, in dieser das *u* als Mond, in diesem das *m* als Feuer, darüber die Halbmora als Spitzflamme.

Das Aufsteigen aus dem Herzen. Auch über das Aufsteigen der Seele aus dem Herzen sind die Vorstellungen sehr mannigfach. Nach Maitr. 7,11 bricht durch die Meditation von Om das *Tejas*, d. h. die individuelle Seele (vgl. den zweiten der angehängten Verse) hervor, steigt wie quellender Rauch als einzelner Zweig in die Höhe und verbreitet sich dort als ein Ast nach dem andern (ins Unendliche). Amṛitab. 26 läfst mittels des lautlosen Om den *Prâṇa* „durch Herzenspforte, Windpforte, die Pforte, die nach oben führt, und der Erlösung Pfortöffnung“ aufsteigen. Nach Dhyânab. 22 zieht die Halbmora als Strick aus dem Brunnen des Herzlotos durch die Aderbahn das *Manas* empor, bis es zwischen den Brauen sich im Höchsten auflöst. Brahmavidyâ 11—12 schildert, wie man mittels Om die Herzenssonne und

die 72000 Adern (Bṛih. 2,1,19) durchbricht, auf der *Sushumnâ* (der Carotis) emporfährt, das Haupt durchbricht und als Wesenheilbringer, als Weltalldurchdringer bestehen bleibt. Verwandt ist die Vorstellung Kshur. 8 fg., wonach der *Prâṇa* schon vom Nabel bis zum Herzen an der *Sushumnâ*, wie die Spinne am Faden (das Bild auch Maitr. 6,22), emporklimmt, und ebenso weiter vom Herzen aufwärts, wobei er mit dem Messer der Yogakraft alle Glieder abschneidet, die 72000 und die 101 Adern mit Ausnahme der (101sten) *Sushumnâ* spaltet, in dieser seine guten und bösen Zustände zurückläfst und auf ihr, die in Brahman mündet, emporsteigt. So streift der Yogin nach Maitr. 6,19 alles Vorstellen, alles Bewufstsein, den ganzen, vorher schon von der Aufsenwelt isolierten psychischen Apparat (das *liṅgam nirâçrayam*, vgl. Sâṅkhya-K. 41) von sich ab und „geht in dem höchsten, wortlosen, unoffenbaren Brahman unter“ (Maitr. 6,22);

Doch die Lust, die beim Hinschmilzen
Des Geist's sich selbst zum Zeugen nur
Besitzt, ist Brahman, rein, ewig,
Der wahre Weg, die wahre Welt (Maitr. 6,24).

Frucht des *Yoga*.

Wer „auf diese Art allezeit den Yoga treibt der Ordnung nach“, der erlangt nach drei Monaten das Wissen, nach vieren das Schauen der Götter, nach fünfen ihre Stärke und nach sechsen Absolutheit, Amṛitab. 28 fg.; ihm wird nach sechs Monaten „vollkommene Yogakraft zuteil“, Maitr. 6,28. Durch fortgesetzte Meditation der Moren wird sein Leib in stufenweiser Verfeinerung erdartig, wasserartig, feuerartig, windartig, raumartig, bis man zuletzt nur noch durch sich und in sich denkt (*cintayed âtmanâ âtmani*, Amṛitab. 30—31).

Der weifs nichts mehr von Krankheit, Alter, Leiden,
Der einen Leib erlangt aus Yogafeuer.

Behendigkeit, Gesundheit, Unbegehren,
Ein klares Antlitz, Lieblichkeit der Stimme,
Schöner Geruch, der Ausscheidungen wenig, —
Darin betätigt sich zuerst der Yoga (Çvet. 2,12—13).

Das Yogadenken befreit von allen Sünden, Yogat. 1, wäre auch die Sünde „gleich Bergen erstreckend viele Meilen sich“, Dhyânab. 3;

Durch Tausende von Geburten
Wer nicht verzehrt der Sünde Schuld,
Erblickt endlich durch den Yoga
Des Saṃsâra Vernichtung hier (Yogaç. 10)

XVII. Rückblick auf die Upanishad's und ihre Lehren.

1. Vorbemerkungen.

Opferkultus und Âtmanlehre.

§ 1. Die *Upanishad's* (von den späteren und weniger wichtigen abgesehen) sind uns überliefert als *Vedânta* („Veda-Ende“), d. h. als die Schlufskapitel der den Opferkultus lehrenden und allegorisch ausdeutenden Brâhmaṇa's und Âraṇyaka's, stehen aber, je älter um so mehr, zu dem ganzen vedischen Opferbetriebe in schroffem Gegensatze: Bṛih. 1,4,10: „Wer nun eine andre Gottheit [als den Âtman, das Selbst] verehrt und spricht: «Eine andre ist sie, und ein andrer bin ich», der ist nicht weise; sondern er ist gleich als wie ein Haustier der Götter. So wie viele Haustiere dem Menschen von Nutzen sind, also ist auch jeder einzelne Mann den Göttern von Nutzen. Wenn auch nur ein Haustier entwendet wird, das ist unangenehm, wie viel mehr, wenn viele! — Darum ist es denselben nicht angenehm, dafs die Menschen dieses wissen.“

Könige als erste Pfleger der Upanishadlehre.

§ 2. Dieser Gegensatz der Âtmanlehre gegen den Opferkultus läfst erwarten, dafs dieselbe zunächst bei den Brahmanen auf Widerstand stiefs. Ein Beispiel dieser Art ist uns erhalten in Yâjñavalkya, welchem Bṛih. 3—4 von seiten der Brahmanen Eifersucht und Widerspruch, von seiten des Königs Janaka begeisterte Zustimmung zuteil wird. Dieser Widerstand mag veranlafst haben, dafs die Âtmanlehre, obgleich ursprünglich von Brahmanen wie Yâjñavalkya ausgegangen, ihre erste Pflege und Fortbildung in den freier denkenden Kreisen der Kshatriya's fand, vor den Brahmanen hingegen längere Zeit als

Geheimnis (*upanishad*) gehütet wurde und so denselben vorenthalten blieb. Bṛih. 2,1 (Kaush. 4) weiſs der Brahmane Bâlâki nicht, daſs das Brahman der Âtman ist und wird darüber von dem König Ajâtaçatru belehrt; Chând. 5,11—18 lernen sechs Brahmanen „von groſser Schriftgelehrtheit" erst von dem König Açvapati, daſs sie den Âtman Vaiçvânara vor allem in sich selbst zu suchen haben; ebenso werden Chând. 7 der Brahmane Nârada durch den Kriegsgott Sanatkumâra und Chând. 1,8—9 drei Brahmanen durch den König Pravâhaṇa unterwiesen; und Chând. 5,3—10 (Bṛih. 6,2) belehrt derselbe König Pravâhaṇa den Brahmanen Uddâlaka Âruṇi über die Seelenwanderung mit der Bemerkung (Bṛih. 6,2,8): „diese Wissenschaft ist bis auf diesen Tag noch nie von einem Brahmanen besessen worden".

§ 3. Nach diesen Zeugnissen, welche umsomehr ins Gewicht fallen, als sie uns durch die Brahmanen selbst überliefert sind, hätten die Brahmanen die wichtigsten Lehrstücke der Âtmanwissenschaft erst von den Kshatriya's übernommen und sodann mit der Zeit ihrem vedischen Lehrpensum angegliedert, wodurch dann die *Upanishad*'s zu dem, was sie jetzt sind, zum *Vedânta*, wurden. Der Gegensatz gegen den Opferkultus wurde dabei durch allegorische Umdeutungen, bei denen jede Schule ihren besondern Weg einschlug (oben S. 110), mehr verschleiert als überbrückt. Daſs die Brahmanen weiterhin die Âtmanlehre als ihr Privilegium mit Prätension in Anspruch nahmen, scheint der Vers zu besagen (Taitt. Br. 3,12,9,7): „nur wer den Veda kennt, versteht den groſsen, allgegenwärt'gen Âtman". Jedenfalls hat die Fortbildung und schulmäſsige Ausgestaltung der Âtmanlehre in ihren Händen gelegen. Als letzter Niederschlag dieser Tätigkeit sind die ältesten der vorhandenen Upanishad's zu betrachten, an welche sich dann mit der Zeit jüngere, in gleichem Geiste gehaltene Produkte anschlossen, welche die Namen *Upanishad* und *Vedânta* mit mehr oder weniger Recht tragen. Eine schriftliche Fixierung erfolgte wohl erst viel später. Aus Kâṭh. 2,7—9: „ohne Lehrer ist hier gar kein Zugang" scheint zu folgen, daſs die ältern Upanishad's damals noch nicht aufgezeichnet waren.

Aneignung durch die Brahmanen und allegorische Verwebung mit dem Ritus

Chronologie der Upanishadtexte.

§ 4. Eine genaue Chronologie der Upanishad's läfst sich nicht aufstellen, da jede der gröfsern Upanishad's ältere und auch jüngere Texte neben einander enthält. Im ganzen und grofsen aber dürfte die von uns oben S. 23—26 aufgestellte Klassifikation und Reihenfolge auch der historischen Abfolge entsprechen. Die nähere Begründung derselben ist aus dem ganzen Verlaufe unserer Darstellung zu entnehmen. Von besonderm Gewicht ist der von uns, wie wir denken, erbrachte Nachweis, dafs Bṛih. 1—4 (nicht der Nachtrag 5—6) nebst Çatap. Br. 10,6 älter als alle übrigen Texte von Bedeutung, namentlich auch älter als die Chândogya-Upanishad sind, welche nicht nur, wie bekannt, von Çatap. Br. 10 (Chând. 3,14. 4,3. 5,11—18) abhängig ist, sondern auch von den Yâjñavalkyatexten Bṛih. 3—4 nebst 1,4. 2,4, wie sich daraus ergibt, dafs mehrfach Gedanken der letztern von der Chând. Up. reproduziert und dabei mifsverstanden werden (vgl. darüber oben S. 185 fg., 210 fg., 96 fg.). — Hiernach werden wir die ursprünglichste Form der Upanishadlehre vor allem in den Yâjñavalkyareden des Bṛihadâraṇyakam zu suchen haben.

2. Der Idealismus als Grundanschauung der Upanishad's.

Vorgeschichte der Upanishadlehre.

§ 5. Schon in dem Gedanken der Einheit, wie er sich ausspricht in den Worten Ṛigv. 1,164,46: *ekam sad viprâ bahudhâ vadanti*, „vielfach benennen, was nur eins, die Dichter“, lag keimartig der Grundgedanke der ganzen Upanishadlehre beschlossen. Denn dieser Vers würde, in voller Strenge genommen, besagen, dafs alle Vielheit, mithin alles Nebeneinander im Raume, alles Nacheinander in der Zeit, alles Aufsereinander als Ursache und Wirkung, alles Gegeneinander von Subjekt und Objekt, nur auf Worten beruhend *(vadanti)* oder, wie man später sagte, „an Worte sich klammernd“ *(vâcârambhaṇa*, Chând. 6,1,4), und dafs nur die Einheit in vollem Sinne real ist. Diese Einheit suchte man, wie wir dies im ersten Teile unseres Werkes verfolgt haben, zunächst zu erfassen in dem mythologischen Begriffe des *Prajâpati*, sodann in dem rituellen Begriffe des *Brahman*, endlich, ohne diesen fallen zu lassen und durch eine blofse Verschärfung des schon in ihm liegenden

subjektiven Momentes, in dem philosophischen Begriffe des *Âtman*. Aber auch der Âtmanbegriff ist zunächst noch nicht rein von mythischen (von den Göttern, Prajâpati und Brahman ihm angeerbten) Bestimmungen. So, wenn es Çatap. Br. 10,6,3 (oben I, 1, S. 264) von dem Âtman, nachdem er als alle Welten durchdringend und zugleich, unfafsbar klein, im eignen Innern wohnend geschildert worden, zum Schlusse heifst: „er ist meine Seele; zu ihm, von hier, zu dieser Seele werde ich hinscheidend eingehen". Jeder fühlt den Widerspruch dieser Worte, und dafs es keines Eingehens nach dem Tode bedarf, wenn der Âtman wirklich „meine Seele ist". — Der erste, welcher, dies erkennend, den Begriff des Âtman in seiner vollen, subjektiven Schärfe erfafst und damit die eigentliche Upanishadlehre begründet hat, ist der (selbst durchaus mythische) Yâjñavalkya der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad.

§ 6. Die Lehre des Yâjñavalkya (was sich auch immer hinter diesem Namen verbergen mag) ist ein schroffer, kühner, exzentrischer Idealismus (vergleichbar dem des Parmenides), welcher in drei Sätzen gipfelt: **Die Grundlehren des Yâjñavalkya.**

1) Der Âtman ist das Subjekt des Erkennens in mir; Bṛih. 3,8,11: „Wahrlich, o Gârgî, dieses Unvergängliche ist sehend, nicht gesehen, hörend, nicht gehört, verstehend, nicht verstanden, erkennend, nicht erkannt. Nicht gibt es aufser ihm ein Sehendes, nicht gibt es aufser ihm ein Hörendes, nicht gibt es aufser ihm ein Verstehendes, nicht gibt es aufser ihm ein Erkennendes. Fürwahr, in diesem Unvergänglichen ist der Raum eingewoben und verwoben." Hier wird der obige Grundsatz klar ausgesprochen; zugleich aber werden zwei weitere Sätze als Folgerungen aus ihm gezogen, die in anderen Stellen vielfache Bestätigung finden:

2) Der Âtman, als das Subjekt des Erkennens, ist selbst unerkennbar; Bṛih. 3,4,2: „nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens" usw.; Bṛih. 2,4,14: „durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er doch den Erkenner erkennen?"

3) Der Âtman ist die alleinige Realität; in ihm ist, nach obiger Stelle, der Raum mit allem, was er enthält, eingewoben und verwoben: Bṛih. 2,4,5: „wer den Âtman gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewufst"; Bṛih. 2,4,6: „das Weltall wird den preisgeben, der das Weltall aufserhalb des Âtman weifs"; Bṛih. 2,4,14: nur „wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den andern" usw.; Bṛih. 4,3,23: „aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein anderes, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte"; Bṛih. 4,4,19:

Im Geiste sollen merken sie:
Nicht ist hier Vielheit irgendwie;
Von Tod zu Tode wird verstrickt,
Wer eine Vielheit hier erblickt.

Kern und Schale der Upanishad-lehre

§ 7. Diese drei Gedanken sind der Kern der Upanishadlehre und mit ihr der innerste Kern der ganzen religiösen und philosophischen Anschauung Indiens geworden und geblieben. Aber dieser Kern wurde im Verlaufe von einer, mit der Zeit immer dicker werdenden, Schale umgeben, welche ihn vielfach entstellt und verdeckt, bis schliefslich auf der einen Seite der Kern ganz abstirbt und nur die Schale übrig bleibt (Sâṅkhyasystem), während von der andern Seite eine reinliche Scheidung beider Elemente durch Unterscheidung einer esoterischen, höhern *(parâ vidyâ)*, und einer exoterischen, niedern Wissenschaft *(aparâ vidyâ)* versucht wird (Vedântasystem). Dieser Prozefs ist ein sehr begreiflicher. Denn die auf unmittelbarer Intuition beruhenden Yâjñavalkyagedanken, indem sie in dem Bewufstsein der Mitmenschen und der Nachwelt Eingang gewannen, trafen dieses Bewufstsein nicht frei an, sondern vorweg eingenommen durch zwei Elemente, denen sie sich anzupassen hatten; das eine waren die aus der Vergangenheit überkommenen Traditionen, das andere war die uns allen von Natur eigene, empirische Anschauung der Welt und ihrer räumlichen, zeitlichen und kausalen Ordnung. Aus einer stufenweise zunehmenden Akkommodation an diese beiden Elemente erklärt sich der ganze folgende Entwicklungsgang mit seinen

scheinbar oft nicht zusammenstimmenden Erscheinungen vollkommen, wie wir im folgenden an den verschiedenen Teilen der Upanishadlehre in der Kürze nachweisen wollen.

3. Theologie (Lehre vom Brahman oder Âtman).

§ 8. Der *Âtman* ist das Subjekt des Erkennens in uns; das erkennende Subjekt ist „der höchste Gipfel alles dessen, was als Âtman bezeichnet werden kann" *(sarvasya âtmanaḥ parâyaṇam*, Bṛih. 3,9,10). Zu diesem, in den Yâjñavalkyalehren erreichten Gipfel ist das indische Denken, mit stufenweiser Verschärfung des subjektiven Momentes, durch die Begriffe *Purusha* (Mensch), *Prâṇa* (Leben), *Âtman* (Selbst) emporgestiegen, an welche sich noch die mehr symbolischen Auffassungen des Weltprinzips als *Âkâça* (Raum), *Manas* (Wille), *Âditya* (Sonne) u. a. anschliefsen. In diesen Begriffen bewegt sich das Denken vor der Zeit der Upanishad's und zum Teil noch in diesen selbst, und vielleicht gelingt es mit der Zeit, diejenigen Abschnitte, welche noch vor der Erfassung des Âtman als Erkenntnissubjekt liegen, zu unterscheiden von denen, welche, wie alles Folgende, unter dem Einflusse der Yâjñavalkyagedanken stehen. So ist in den ältern Texten das oberste Prinzip noch der *Purusha-Prâṇa* (Ait. Âr. 2,1—3), der *Prâṇa* (Bṛih. 1,1—3. Chând. 1,2—3. 4,3. Kaush. 2), *Âditya* (Chând. 3), der *Âkâça* (Chând. 1,9,1: „der Âkâça ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen, und in welchen sie wieder untergehen, der Âkâça ist älter als sie alle, der Âkâça ist der letzte Ausgangspunkt"). Auch Zusammenfassungen kommen schon vor: so wenn Çatap. Br. 10,6,3 (Chând. 3,14) der (noch transszendent aufgefafste) *Âtman* als der *„prâṇasya âtmâ"* bezeichnet und als *mano-maya, prâṇa-çarira, bhâ-rûpa, âkâça-âtman* geschildert wird; oder wenn es Chând. 4,10,5 heifst: „Brahman ist Leben *(prâṇa)*, Brahman ist Freude *(kam = ânanda)*, Brahman ist Weite *(kham = âkâça)*".

Die Âtmanlehre vor Yâjñavalkya.

§ 9. Anders in den spätern Texten. Jetzt ist nicht mehr der *Purusha* Prinzip, sondern der ihn aus den Urwassern ziehende *Âtman* (Ait. 1,1), nicht mehr der *Âkâça*, sondern das,

Die Âtmanlehre nach Yâjñavalkya.

was in ihm ist *(tasmin yad antar*, Chând. 8,1; *te yad antarâ*, 8,14), nicht mehr der *Prâṇa*, sondern der durch fortgesetzte Vertiefung in dessen Wesen gewonnene *Bhûman*, „die Unbeschränktheit", d. h. das, alles in sich, nichts aufser sich wissende, Subjekt des Erkennens: „Wenn einer [aufser sich] kein anderes sieht, kein anderes hört, kein anderes erkennt, das ist die Unbeschränktheit; wenn er ein anderes sieht, hört, erkennt, das ist das Beschränkte" (Chând. 7,15—24). Sehr deutlich tritt der Umschwung hervor, wenn Ait. 1 nicht mehr, wie vorher (Ait. Âr. 2,1—3), als oberstes Prinzip der *Prâṇa-Purusha*, sondern der *Âtman* auftritt, und dieser sodann (Ait. 3) als das alle Dinge in sich begreifende Bewufstsein *(prajñâ)* erklärt wird, — noch deutlicher Kaush. 3—4, wo immer wieder die, nur aus einem Kompromifs heterogener Vorstellungsreihen begreifliche, Gleichung „*prâṇa = prajñâ*" eingeschärft wird. Alle diese Wandlungen scheinen schon unter der Einwirkung des Gedankens erfolgt zu sein, welcher in erster, ursprünglicher Frische in den Reden des Yâjñavalkya auftritt, dafs der Âtman das, selbst unerkennbare, alle Dinge als Vorstellung in sich tragende Subjekt des Erkennens ist. Wie sehr dieser Gedanke die ganze, weiter folgende Entwicklung der indischen Theologie beherrscht, mögen einige Beispiele vor Augen stellen.

Der Âtman ist das Subjekt des Erkennens.

§ 10. 1) Der Âtman ist das Subjekt des Erkennens. Er ist „der aus Erkenntnis bestehende *(vijñânamaya)*, in dem Herzen innerlich leuchtende Geist" (Bṛih. 4,3,7 fg.), das Licht, welches leuchtet, wenn Sonne, Mond, Sterne und Feuer erloschen sind (Bṛih. 4,3,2—6), das „Licht der Lichter" (Bṛih. 4,4,16. Muṇḍ. 2,2,9), das Licht, „welches inwendig hier im Menschen ist" und zugleich jenseits des Himmels, in den höchsten, allerhöchsten Welten leuchtet (Chând. 3,13,7), das „höchste Licht", in welches im Tiefschlafe eingehend, die Seele „hervortritt in eigener Gestalt" (Chând. 8,3,4. 8,12,3). Und an dieses, allem erst die Erkennbarkeit verleihende Licht des Bewufstseins haben wir auch zu denken, wenn es heifst (Kâṭh. 5,15. Çvet. 6,14. Muṇḍ. 2,2,10):

Dort leuchtet nicht die Sonne, noch Mond noch Sternenglanz,
Noch jene Blitze, geschweige irdisch Feuer.
Ihm, der allein glänzt, nachglänzt alles andre,
Die ganze Welt erglänzt von seinem Glanze.

Dieses allein selbstleuchtende Bewufstseinslicht ist der „Seher“ *(vipaçcit)*, welcher nach Kâṭh. 2,18 nicht geboren wird und nicht stirbt, der „Allschauende“ *(paridrashṭar)*, Praçna 6,5, der „Zuschauer“ *(sâkshin)*, wie der Âtman von Çvet. 6,11 an so oft in spätern Upanishad's genannt wird.

Der Âtman ist unerkennbar.

§ 11. 2) Der Âtman, als Subjekt des Erkennens, kann nie Objekt für uns werden und ist daher selbst unerkennbar. „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens“ usw. (Bṛih. 3,4,2). Welche Vorstellung wir uns auch von ihm bilden mögen, immer heifst es: *neti, neti*, „er ist nicht so, er ist nicht so“ (Bṛih. 4,2,4. 4,4,22. 4,5,15. 3,9,26. 2,3,6). Er ist dasjenige, „vor dem die Worte umkehren und das Denken, nicht findend ihn“ (Taitt. 2,4), „nicht erkannt vom Erkennenden, erkannt vom Nichterkennenden“ (Kena 11).

Nicht durch Reden, nicht durch Denken,
Nicht durch Sehen erfafst man ihn;
„Er ist!“ durch dieses Wort wird er
Und nicht auf andre Art erfafst (Kâṭh. 6,12).

Daher ist er nur durch negative Bestimmungen charakterisierbar. Er ist „nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang, nicht rot und nicht anhaftend, nicht schattig und nicht finster, nicht Wind und nicht Äther, nicht anklebend, ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem, ohne Mündung und ohne Mafs, ohne Inneres und ohne Äufseres“ (Bṛih. 3,8,8), „unsichtbar, ungreifbar, ohne Stammbaum, farblos, ohn' Aug' und Ohren, ohne Händ' und Füfse“ (Muṇḍ. 1,1,6). Auch die drei Bestimmungen als „Sein, Denken und Wonne“ *(sac-cid-ânanda)*, durch welche eine spätere Zeit den Âtman charakterisierte, und die sich einzeln schon vielfach in den ältern Upanishad's nachweisen lassen (oben S. 117—133), sind im Grunde nur negativ; denn das „Sein“ des

Âtman ist kein Sein, wie es die Erfahrung zeigt, und in empirischem Sinne vielmehr ein Nichtsein, und ebenso ist das „Denken“ nur die Negation alles objektiven Seins, und die „Wonne“ die Negation alles Leidens, wie sie im tiefen, traumlosen Schlafe besteht, aus dessen Beobachtung, wie wir zeigten (S. 129), diese Bestimmung ursprünglich geschöpft wurde.

Der Âtman ist das allein Reale. § 12. 3) Der Âtman ist die alleinige Realität (*satyam, satyasya satyam*); denn er ist die in aller empirischen Mannigfaltigkeit zur Erscheinung kommende metaphysische Einheit; diese Einheit aber ist nirgendwo anders zu finden als in uns, in unserm Bewufstsein, welchem, wie in herrlicher Ausführung Bṛih. 3,8 zeigt, der ganze Raum mit allem seinem Inhalte, mit Erde, Luftraum und Himmel, „eingewoben und verwoben“ ist. Darum ist mit Erkenntnis des Âtman (es handelt sich hier nicht um ein Erkennen in empirischem Sinne) alles erkannt (Bṛih. 2,4,5. Chând. 6,1,2. Muṇḍ. 1,1,3), wie mit Ergreifen des Instrumentes alle Töne ergriffen sind (Bṛih. 2,4,7—9). Der ist von Menschen, Göttern und aller Welt verlassen, welcher die Welt aufserhalb des Âtman weifs (Bṛih. 2,4,6). Alles aufser ihm ist nur „gleichsam“ (*iva*) vorhanden; in Wahrheit gibt es keine Vielheit (Bṛih. 4,4,19. Kâṭh. 4,10—11) und kein Werden, „an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein blofser Name“ (Chând. 6,1,4 fg., vgl 8,1,3). Denselben Geist atmen die spätern Upanishad's; Îçâ 1 fordert uns auf, das ganze Weltall in Gott (d. h. in den Âtman) zu versenken; Çvet. 4,10 erklärt die Natur für eine *Mâyâ* (Illusion), und noch Nṛisiṅhott. 9 macht die treffende Bemerkung, dafs nie ein Beweis für das Vorhandensein einer Zweiheit möglich, und dafs nur der zweitlose Âtman (als Subjekt des Erkennens) beweisbar sei.

4. Kosmologie und Psychologie.

Pantheistische Fortbildung. § 13. Pantheismus. Die metaphysische Erkenntnis bestritt das Vorhandensein einer Realität aufserhalb des Âtman, d. h. des Bewufstseins; die empirische Anschauung hingegen lehrte, dafs eine vielheitliche Welt aufser uns bestehe. Aus

einer Verbindung dieser Gegensätze entstand das Dogma, welches in allen Upanishad's den breitesten Raum einnimmt und füglich (obgleich seinem Ursprunge nach von dem europäischen Pantheismus sehr verschieden) als Pantheismus bezeichnet werden kann: die Welt ist real, aber dennoch bleibt der Âtman das allein Reale, denn die Welt ist der Âtman. Diese Identität von Welt und Âtman wird schon von Yâjñavalkya (der so wenig wie Parmenides es vermeiden kann, sich vorübergehend auch wieder auf den empirischen Standpunkt zu stellen) gelehrt, wenn er Bṛih. 3,7 den Âtman als den *Antaryâmin* feiert; oder wenn er Bṛih. 3,8,9 schildert, wie der Âtman Sonne und Mond, Himmel und Erde, die ganze Welt und ihre Ordnung trägt und erhält; oder wenn er Bṛih. 4,2,4 das erkennende Subjekt in uns sich plötzlich als die Welt um uns her nach allen Seiten ausbreiten läfst. Zahlreich sind die spätern Stellen und brauchen hier nicht wiederholt zu werden, welche den Âtman als das unendlich Kleine in uns identisch setzen mit dem unendlich Grofsen aufser uns, wobei die Identität beider Seiten, des Âtman und der Welt, unermüdlich eingeschärft wird, wie eine Sache, welche dessen gar sehr bedürftig ist.

Kosmogonistische Fortbildung.

§ 14. Kosmogonismus. Nichtsdestoweniger blieb die Gleichung „Âtman = Welt" eine sehr undurchsichtige. Der einheitliche Âtman und die vielheitliche Welt, so oft man sie auch zusammenbrachte, fielen immer wieder aus einander. Es war daher ein natürlicher Schritt, wenn mit der Zeit mehr und mehr an Stelle jener nicht zu begreifenden Identität die empirisch geläufige Anschauungsform der Kausalität trat, vermöge deren der Âtman als die zeitlich vorhergehende Ursache, und die Welt als seine Wirkung, seine Schöpfung erschien, wodurch ein Anschlufs an die altvedischen Kosmogonien möglich wurde. Ein solcher liegt noch nicht vor Bṛih. 1,4, wo die kosmogonische Form nur dient, um die Abhängigkeit aller Welterscheinungen vom Âtman zu erläutern, wohl aber Chând. 3,19. 6,2. Taitt. 2,6. Ait. 1,1 usw. Charakteristisch ist hierbei, dafs der Âtman, nachdem er die Welt aus sich ausgebreitet, selbst als Seele in sie hineinfährt; Chând. 6,3,2:

„Jene Gottheit beabsichtigte: Wohlan, ich will in diese drei Gottheiten [Glut, Wasser, Nahrung] mit diesem lebenden Selbste eingehen“; Taitt. 2,6: „nachdem er die Welt geschaffen, ging er in dieselbe ein“; Ait. 1,3,11: „er erwog: wie könnte dieses ohne mich bestehen? . . . Da spaltete er hier den Scheitel und ging durch diese Pforte hinein.“ Die individuelle Seele ist und bleibt auch auf dieser Stufe noch identisch mit dem Âtman; sie ist nicht, wie alles andere, eine Schöpfung des Âtman, sondern sie ist der Âtman selbst, wie er in die von ihm geschaffene Welt eingeht. Ein Unterschied zwischen höchster und individueller Seele besteht auch jetzt noch nicht.

Theistische Fortbildung.

§ 15. Theismus. Eine weitere und auch zeitlich spätere Entwicklungsstufe ist der Theismus, welcher erst da beginnt, wo die höchste und individuelle Seele in Gegensatz zu einander treten. Dies wurde vorbereitet durch Stellen wie Bṛih. 4,4,22. Kaush. 3,8 (Schlufs); aber erst Kâṭh. 1,3 und weiterhin tritt die individuelle Seele mehr und mehr deutlich der höchsten als ein „Anderer“ (Çvet. 4,6—7. 5,8 usw.) gegenüber; gleichzeitig stellt sich, als die unvermeidliche Konsequenz des Theismus, die Prädestination ein, Kâṭh. 2,23 (Muṇḍ. 3,2,3):

Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen:
Ihm macht der Âtman offenbar sein Wesen.

Das Hauptdenkmal dieses Theismus ist die Çvetâçvatara-Upanishad, nur dafs alle jene früheren Entwicklungsstufen, die idealistische, pantheistische und kosmogonistische, daneben fortbestehen, wie ja überhaupt auf religiösem Gebiete neben dem Neuen das Alte seine geheiligten Rechte zu behaupten pflegt, wodurch dann leicht tiefgehende, innere Widersprüche entstehen.

End-resultat: Atheismus und Deismus.

§ 16. Atheismus und Deismus (Sâṅkhya- und Yoga-System). Mit der Anerkennung einer realen Welt aufser dem Âtman und mit der Spaltung des letztern in die höchste Seele und eine Vielheit individueller Seelen waren die Vorbedingungen des spätern Sâṅkhyasystems gegeben. Denn jene Spaltung mufste zum Absterben des einen Zweiges, nämlich

der höchsten Seele, führen, da sie in Wahrheit von jeher nur aus der Tatsache der individuellen Seele ihre Lebenskraft geschöpft hatte. Indem man die schöpferischen und bewegenden Kräfte in die Materie selbst verlegte, wurde Gott überflüssig, und es blieben nur die *Prakṛiti* und die Vielheit der individuellen *Purusha*'s übrig, — die Voraussetzungen des Sâñkhyasystems, welches sich philosophisch wohl auf keinem andern als dem von uns betretenen Wege begreifen läfst. — Eine Rehabilitierung des Theismus erfolgte im Yogasysteme, welches die auf der Upanishadlehre beruhende Yogapraxis, seinem spätern Ursprung entsprechend, auf der sehr wenig hierzu geeigneten Grundlage des Sâñkhyasystems aufbaut, und zwar unter Wiedereinführung des Gottesbegriffs, welcher jedoch auf diesem Boden kein rechtes Leben zu gewinnen vermochte, so dafs man diese Theorie (der Sache, wenn auch nicht der Entstehung nach) füglich mit dem Deismus der Neuern Philosophie in Parallele stellen kann.

5. Eschatologie (Seelenwanderung und Erlösung).

§ 17. In dem Mafse, wie an Stelle der altvedischen Götter das *Brahman* getreten war und dieses seine Interpretation in dem Begriffe des *Âtman* gefunden hatte, war auch die im Ṛigveda bestehende Hoffnung, nach dem Tode zu den Göttern einzugehen, mit der Zeit zu einer solchen geworden, mit dem *Brahman*, und weiterhin mit dem *Âtman* „Weltgemeinschaft", „Lebensgemeinschaft" zu erlangen. Hierbei wurde auch der Begriff des *Âtman*, vermöge der Nachwirkung dessen, was er verdrängt hatte, zunächst noch transszendent gefafst, und es hiefs: „er ist meine Seele *(âtman)*; zu ihm, von hier, zu dieser Seele werde ich hinscheidend eingehen" (Çatap. Br. 10,6,3,2). — Aber wenn der Âtman wirklich meine Seele, mein Selbst ist, bedarf es keines Hingehens, sondern nur dieser Erkenntnis, um der Erlösung voll und ganz teilhaft zu werden. Wer erkannt hat: *aham brahma asmi* „ich bin Brahman", der wird nicht erlöst, sondern der ist schon erlöst; er durchschaut die Illusion der Vielheit, weifs sich als das allein Reale, als den Inbegriff alles Vorhandenen und ist

Die Erlösung als Einswerden mit dem Âtman.

dadurch alles Begehrens (*kâma*) überhoben, denn „was kann wünschen, wer alles hat (Gauḍap. 1,9)?" — Auch dies lehrt, als erster, Yâjñavalkya in den Worten (Bṛih. 4,4,6): „Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus; sondern Brahman ist er, und in Brahman geht er auf".

Empirische Form der Erlösungslehre. § 18. Die Erlösung wird nicht durch die Erkenntnis des Âtman bewirkt, sondern diese Erkenntnis selbst ist schon die Erlösung. Wer sich als den Âtman weifs, der hat damit die vielheitliche Welt und das durch die Vielheit bedingte Begehren als eine Illusion erkannt, die ihn nicht weiter mehr täuschen kann. Sein Leib ist nicht mehr sein Leib, seine Werke sind nicht mehr seine Werke; ob er noch fortfährt zu leben und zu handeln oder nicht, ist, wie alles andere, gleichgültig (Îçâ 2). — Aber der Schein der empirischen Erkenntnis besteht noch fort, und auf ihm beruht es, dafs die Erlösung voll und ganz erst nach Dahinfall des Leibes erreicht zu werden scheint. Und ein noch weiter gehender Einflufs der empirischen Anschauungsweise im Verein mit den Überlieferungen der Vorzeit bewirkte, dafs jene, durch das erlösende Âtmanwissen vollbrachte, innere Befreiung von der Welt erschien als ein Emporsteigen aus der Welt zu transszendenten Fernen hin, um dort erst mit Brahman, mit dem Âtman vereinigt zu werden. So entstand die Theorie des Götterweges (*devayâna*), welcher nach dem Tode den Erlösten durch eine Anzahl leuchtender Schichten zur Vereinigung mit Brahman führt, von wo „keine Wiederkehr ist" (Chând. 4,15,5).

Wiedertod und Seelenwanderung. § 19. Aber was wird aus denen, welche sterben ohne sich als Âtman erkannt zu haben? Die Brâhmaṇa's stellten ihnen für ihre guten und bösen Werke als Vergeltung Freuden und Leiden im Jenseits in Aussicht. Zu den letztern gehörte auch der „Wiedertod" (*punarmṛityu*). Im Gegensatze zu der Unsterblichkeit, *amṛitatvam*, wörtlich dem „Nicht-mehr-sterbenkönnen" der Vollendeten bestand für die übrigen die Möglichkeit, im Jenseits neben anderm Unheil ein „Abermals-sterbenmüssen" zu erdulden, welches, da es sich um die bereits

Verstorbenen handelt, nicht als ein körperlicher Vorgang, sondern unbestimmt als eines der Leiden zu denken ist, welche als Vergeltung der Übeltaten im Jenseits bevorstehen. Erst die Upanishad's — und wiederum zuerst durch den Mund des Yâjñavalkya — verlegen diesen als Vergeltung drohenden Wiedertod aus dem imaginären Jenseits ins Diesseits, indem sie ihm ein abermaliges Erdendasein vorausgehen lassen. So entsteht die Theorie der Seelenwanderung *(saṃsâra)*, welche nicht beruht auf abergläubischen Vorstellungen von einem Wiederkommen der Toten in allerlei Gestalten, wie solche sich bei allen Völkern und auch in Indien finden, sondern, wie die Texte ausweisen, auf der Wahrnehmung der Verschiedenheit der Charaktere und der Schicksale der einzelnen Menschen, welche man sich erklärte als verschuldet durch die Werke in einem frühern Dasein; Bṛih. 3,2,13: „fürwahr, gut wird einer durch gutes Werk, böse durch böses"; Bṛih. 4,4,5: „je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren; wer Gutes tat, wird als Guter geboren, wer Böses tat, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses. . . . Je nachdem er das Werk tut, danach ergehet es ihm."

§ 20. Diese Worte des Yâjñavalkya (die ältesten, in denen eine Seelenwanderung vorkommt) setzen an die Stelle der jenseitigen Vergeltung eine diesseitige, welche durch eine neue Geburt auf Erden, wie es scheint sofort nach dem Tode, stattfindet (vgl. das Bild von der Raupe Bṛih. 4,4,3). Indem diese Theorie Eingang fand, blieb daneben die altvedische Vorstellung einer Vergeltung im Jenseits für alles Gute und Böse gleichfalls bestehen; und schliefslich wurde beides kombiniert, indem man eine doppelte Vergeltung lehrte, die erste im Jenseits, welche dauert *yâvat sampâtam* „so lange ein Bodenrest [der Werke] bleibt" (Chând. 5,10,5), worauf dann alles nochmals vergolten wird durch ein neues Erdendasein. Diese Vergeltung des schon Vergoltenen widerspricht so sehr der ganzen Idee der Vergeltung, dafs sie unmöglich anders als aus der Verknüpfung heterogener Vorstellungen verstanden werden kann. Sie ist der Standpunkt der „Fünffeuerlehre"

Kombination der jenseitigen und der diesseitigen Vergeltung.

(pañcâgnividyâ), Chând. 5,3—10 (Bṛih. 6,2), welche, analog dem in Brahman ohne Wiederkehr führenden Götterweg *(devayâna)*, einen zum Monde und dann zurück zur Erde führenden Väterweg *(pitṛiyâna)* konstruiert, in Kaush. 1 noch weiter modifiziert wird und die Grundlage für die ganze folgende Entwicklung geworden und geblieben ist.

Ursprung des *Yoga* und des *Sannyâsa*.

§ 21. Die Einkleidung der Erlösungslehre in empirische Anschauungsformen brachte es mit sich, dafs man die Erlösung, als wäre sie ein Geschehen in empirischem Sinne, unter dem Gesichtspunkte der Kausalität als eine Wirkung auffafste, welche durch geeignete Ursachen hervorgebracht oder doch befördert werden könne. Nun bestand die Erlösung, nach ihrer äufsern Erscheinungsweise

1) in der Aufhebung des Bewufstseins der Vielheit,

2) in der notwendig aus ihr folgenden und sie begleitenden Aufhebung alles Begehrens.

Diese beiden Symptome künstlich hervorzubringen, war der Zweck zweier charakteristischer Erscheinungen der spätern indischen Kultur,

1) des *Yoga*, welcher durch Zurückziehung der Organe von den Sinnendingen und Konzentration in das eigene Innere die vielheitliche Welt auszulöschen und dadurch die Einswerdung mit dem Âtman zu erreichen sucht;

2) des *Sannyâsa*, welcher durch „Vonsichwerfen“ der Heimat, des Besitzes, der Familie und alles dessen, was dem Begehren Nahrung gibt, jene Befreiung von allem Erdenhange zu verwirklichen bemüht ist, in der eine tiefere Lebensauffassung auch in andern Zeiten und Ländern die höchste Aufgabe des Erdendaseins erkannt hat und so wohl auch in aller Zukunft erkennen wird.

INDEX.

I. Namen- und Sachverzeichnis.

Die Zahlen verweisen auf die Seiten des Werkes. A. Anmerkung.

A.

C.

D.

E.

L.

M.

N.

R.

T.

U.

V.

W.

II. Verzeichnis der Zitate.

A. Anmerkung; * übersetzt.

Âruṇeya-Upanishad:

Atharvaçikhâ-Upanishad:

Atharvaçira'-Upanishad:

Atharvapariçishṭa:

Atharvaveda:

Âtma-Upanishad:

Âtmaprabodha-Upanishad:

Bâdarâyaṇa, Brahmasûtra's:

Bâshkala-Upanishad.

Bhagavad-Gîtâ:

Brahma-Upanishad:

Brahmabindu-Upanishad:

Brahmavidyâ-Upanishad:

Bṛihadâraṇyaka-Upanishad:

I.

II.

Çaṅkara

(p. Seite der Calcuttaer Ausgabe):

Çatapatha-Brâhmaṇam:

Chândogya-Upanishad:

Cûlikâ-Upanishad:

Çvetâçvatara-Upanishad:

Dhyânabindu-Upanishad:

Garbha-Upanishad:

Gâruḍa-Upanishad:

Gauḍapâda, Mâṇḍûkya-Kârikâ:

Haṅsa-Upanishad:

Îçâ-Upanishad:

Jâbâla-Upanishad:

Kaivalya-Upanishad:

Kaṇṭhaçruti-Upanishad:

Kâṭhaka-Upanishad:

I.

Kaushîtaki-Âraṇyakam:

Kaushîtaki-Brâhmaṇam:

Kaushîtaki-Upanishad:

Kena-Upanishad:

Kshurikâ-Upanishad:

Mahâ-Upanishad:

Mahâbhâratam:

Mahânârâyaṇa-Upanishad:

Maitrâyaṇa-Upanishad:

Mâṇḍûkya-Upanishad:

Manu:

Meghadûta:

Muṇḍaka-Upanishad:

Prâṇâgnihotra-Upanishad:

Râmâpûrvatâpanîya-Upanishad:

Râmottaratâpanîya-Upanishad:

Ṛigveda:

Sânkhya-Kârikâ:

Sannyâsa-Upanishad:

Sarvopanishatsâra:

Taittirîya-Âraṇyakam:

Taittirîya-Brâhmaṇam:

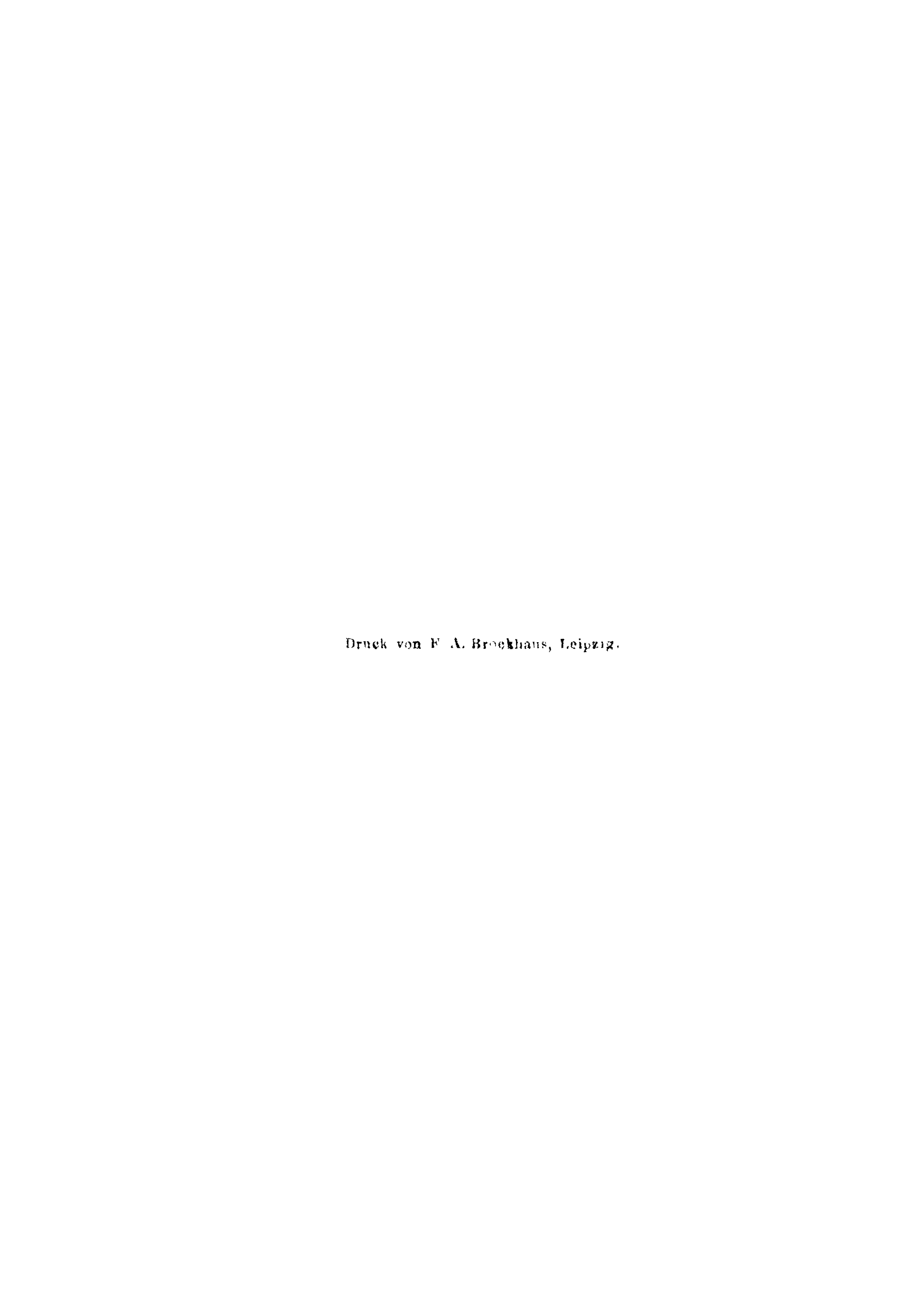
Taittirîya-Saṃhitâ:

Taittirîya-Upanishad:

Talavakâra-Upanishad-Brâhmaṇam:

Tejobindu-Upanishad:

Upanishadbrâhmaṇam:



Druck von F. A. Brockhaus, Leipzig.